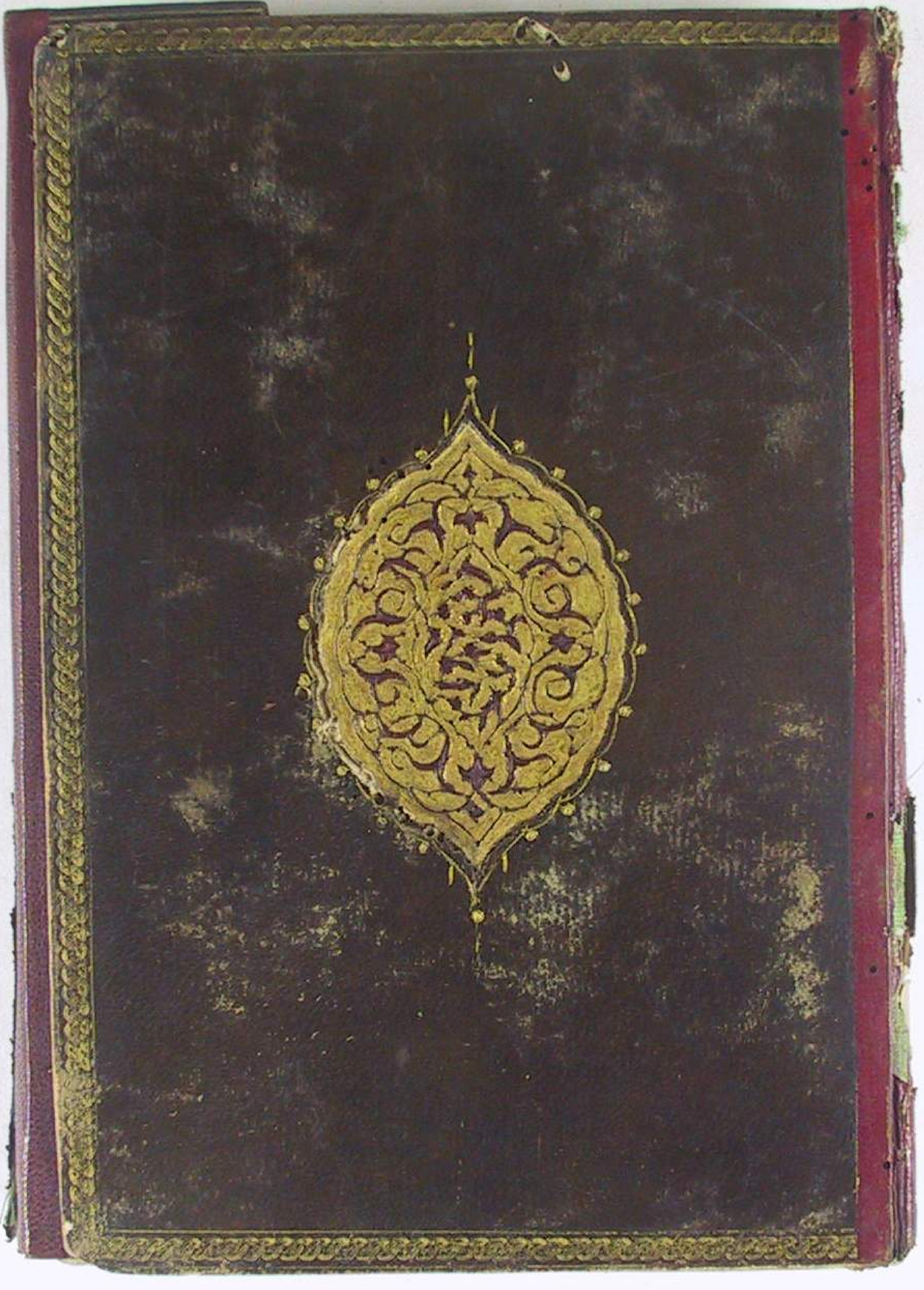


مطلب في عدد القصيبة عند وفات النبي عليه السلام ٧
مطلب من القوة الى الفعل ٨
مطلب في لفظ اعلم ٨
مطلب في الفرق بين التفسير والتعريف ١٤
مطلب في الفرق بين الخلاف والاختلاف ١٨
مطلب في هلم جرا ٢٤
مطلب في بيان معنى الخاص ٢٤
مطلب في بيان عدم جمع العشرة مع العشرة ٣٤
قوله الصلاة في الاوقات المكروهة ٦٥
بحث العام ٩٢
مطلب النص ١١٢
مطلب الخفي ١١٥
مطلب عموم المجاز ١٢٤
مطلب حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك ١٢٤
مطلب فعل الممتد وغير الممتد ١٢٥
مطلب اذا اضيف الظرف الى الفعل كونه مظروفا للمضاف ١٢٥
مطلب انصراف رجب وعدمه ١٢٥
مطلب كل مملوك املكه حر بعد موتي ١٢٧
مطلب الاستعاره ١٢٧
مطلب تشبيه المطر بالسماء ١٢٧
مطلب الاستعارة على المشبه به ١٢٨
مطلب نابت الاعلى عن الادنى دون العكس ١٢٨
مطلب ان الملك انما يطلق عرفا على المجتمع ١٢٨
مطلب كون المطلق منصرفا الى الكامل ١٢٩
الفرق بين العلة او سببه ١٢٩
فيه بيان ينعقد اليمين على الحرام ١٣١
تغير المتعارف ١٣١
مطلب الحقيقة تترك بحجة الاشياء ١٣٤
مطلب بيان معنى العادة ١٣٤
مطلب ترك الحقيقة بدلالة اللفظ ١٣٤
مطلب يجوز عتق المكاتب عن الكفارة وام الولد والمدبر لا ١٣٥
مطلب بين الاختلاف في الفاكهة ١٣٥
مطلب سباق وسياق ١٣٥
مطلب بيان ماخذ الفور ١٣٦
مطلب حروف المعاني ١٣٦
مطلب كون الحال للتقييد ١٣٩
مطلب عرضة الناقة على الحوض ١٣٩
مطلب فاء العاطفة ١٤٠
مطلب دخول الفاء على الفعل ١٤٠
مطلب الفاء يستعار للواو ١٤١
مطلب واذا اراد الامر بين المجاز والاضمار ١٤١
مطلب ثم ١٤١
مطلب استعارة ثم للواو ١٤١
مطلب عطف بل ١٤٢
مطلب عطف لكن ١٤٢
مطلب او للعطف ١٤٣
مطلب الفرق بين التخيير والاباحة ١٤٤
مطلب الاحكام تتعلق بالذوات ١٤٥
مطلب فاء الفصيحة ١٤٥
مطلب يستعار و بمعنى حتى ١٤٥
مطلب حتى ١٤٦
مطلب يجب صدق الخبر للمبتداء ١٤٦
مطلب حروف الجر ١٤٨
مطلب مررت بزيد ١٤٨
مطلب عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة ١٤٨
مطلب النكرة في سياق الشرط ١٤٩
مطلب الاستثناء المنقطع مجازا ١٤٩
مطلب اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر ١٤٩
مطلب عدم وقوع الطلاق ١٤٩
مطلب المائدة آخر القرآن نزولا ١٥١
مطلب الفرق بين البدل والخلف ١٥١
مطلب الفرق بين القرض والدين ١٥١
مطلب من للتبعيض ١٥١
مطلب بيان اختلاف من دخول ما بعد الى في ما قبلها ١٥٢
مطلب في ١٥٢
مطلب التعليق لا يتصور الا في امر معدوم ١٥٢
مطلب قبل ١٥٢
مطلب عند ١٥٣
مطلب غير ١٥٣
مطلب كون اذا بمعنى ان وجواز الجزم باذا ١٥٤
مطلب كيف ١٥٥
مطلب انت حر كيف شئت يقع الحرية ١٥٥
مبحث كم اسم للعدد ١٥٦
مطلب معنى الطلاق وكم ١٥٧
مطلب الكناية ١٥٧
مطلب فرق بين المجاز والكناية ١٥٨
مطلب استدلال بعبارة النص ١٥٨
مطلب استدلال باشارة النص ١٥٩
مطلب نفقة الابن على الاب ١٥٩
مطلب الثابت بدلالة النص ١٦٠
مطلب الثابت باقتضاء النص ١٦٢
مطلب شرط المعاوضة ١٦٣
مطلب مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة ١٦٣
مطلب ثلاث لا يجوز فيهن لعب ١٦٤
مطلب تخصيص العبد بالذكر في الحديث ١٦٤
مطلب جواز نكاح الامة ١٦٤
مطلب عدم جواز التكفير قبل الحنث ١٦٥
مطلب نفس الوجوب ووجوب الاداء ١٦٥
مطلب الفرق بين المطلق والنكرة عند البعض ١٦٦
مطلب المطلق يحمل على المقيد ١٦٦
مطلب تعريف الشرط ١٦٧
مطلب الكبائر ١٦٨
مطلب الشركة في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه ١٦٩
مطلب نعم وبلى ١٦٩
مطلب الزيادة على قدر الجواب ١٧٠
مطلب خذ من اموالهم صدقة ١٧٠

حرف ٤٩ ٤٥

مطلب مقابلة الجمع بالجمع ١٧٠
فصل المشروعات ١٧٠
مطلب الفرق بين المقتضي والموجب ١٧٠
مطلب السجود على مكان نجس لا يفسد الصلاة ٧١
مبحث المشروعات ١٧٢
مبحث العزيمة ١٧٢
مطلب الفريضة والواجب والسنة ١٧٢
مطلب تفسير الفاسق ١٧٤
مطلب السنة ١٧٤
باب اقسام السنة ١٨٣
فصل في البيان ٢٠٣
باب الاجماع ٢١٦
باب القياس ٢١٩
فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام ٢٦٠
فصل في بيان الاهلية ٢٧٤
مطلب في الصحيح لفظ التجزي ٢٨٠

یا حفیظ یا کبیکج

حسبي الله ونعم
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب

٤٠٤

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 306

RAĞIP P.
Ka. N.
400

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علي معالم دين الاسلام، وبين قوانين التشريع والاحكام، والصلوة
والسلام، علي الرسول سيدنا محمد سيد الانام، ومصباح الظلام، وعلي آله وصحبه البررة
الكرام اما بعد فهذه حاشية وضعتها علي شرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى تنقيح منه مقفلة وتبيين مجمله وتبرز
ما اهمل مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اتعرض فيه لكلام المصرح لايضاح
او غيره راجيا جزيل الثواب من الكريم الوهاب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه
انيب قوله الله الحي الاحد حمدا لا يحتويه الحد قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص مع الاهتمام
وان كان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب
الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم في
نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف صرح بان في
تقديم الحمد ايضا دلالة علي اختصاص الحمد به فتأمل وانما ذكر صفة الحيات لانها شرط لثبوت
غيرها من الصفات كالعلم لاستحالة ثبوت شيء من الصفات بدونها خلافا للبعض والاحد
شيء لا يشاركه في ذاته والواحد شيء لا يشاركه شيء في صفاته يقال احد في ذاته وواحد
في صفاته واختير في شرح العقايد المتوحد لانه الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في
الوحدة فمعني التوحد هو الذات التي لا يشاركه شيء في ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا
باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار
المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد لرعاية السجع لان
اطلاق تلك الصيغة انما يتاتي علي مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية يقتضي انه اذا

صح

صح اضافته بمعني اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاقه عليه والحد النهاية والمعني انه وصف الحمد
بالكثرة بحيث انه لا نهاية له وهذا لان الحمد انما وجب علي العبد بواسطة النعمة وهي لا تتناهي
لانه لا يقدر علي حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة يستدعي حمدا وهلم جرا الي ما لا نهاية له فحمده
لا يحويه نهاية اي لا يجمعه يقال حواه يحويه حيا اذا جمعه والتنوين في حمد للتعظيم اي حمدا عظيما
ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام فان قلت الحمد انشاء والاسمية خبر فلا يكون حمدا
لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا بخلاف الفعلية
فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب بمقام الحمد علي نعم الله المتجددة
علينا يوما فيوما ان يقال احمد الله ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى
علي استغراق الازمنة بمعونة المقام علي ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت
لانها اذا اعتادت لشيء الفته ولا شك ان افضل العبادات اشقها قلت الاخبار
بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا
الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة تحكي الخارج فيشير الي تعلق لمعناها
ثابت فيه يطابقه ذلك المعني او لا يطابقه فيكون خبرية معني ايضا وتارة ترد
علي ما في النفس ويراد به الاعلام لا غيره فلا ثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها
الانشاء وهي حمد علي هذا التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدا علي ان الاسمية
وان دلت علي الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص
الشيخ سعد الدين التفتازاني علي ان زيد في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب
تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان
يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية
والا فالفعلية والله اعلم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان وجوب
الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا علي الاصح لاستلزام ان يكون الذات
بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من اله تحير او اله او من وله
او من لاه ولما كان استحقاقه للحمد ذاتيا اورد اسم الذات تنبيها علي ان استحقاق
الذات الحمد من حيث هي من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او
الرازق ونحوهما مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم
اختصاص الاستحقاق بوصف دون وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته
وصفاته فاسم الذات لما كان مستحقا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلوا عن الدلالة

على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الله الذات الحمد يستلزم
استحقاق الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة بقوله على ما
اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي قلت الحاجة
الى ذلك كالتصريح بانه يؤدي الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب
عقلا وشرعا واشارة الى النعمة الخاصة التي هو بصددها من تصنيف هذا الكتاب في
اصول المشروعات التي بها نجاة الانسان ونص الطلبة على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف
لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتنبيه على ان كل
صفة من صفات الله تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى
ليس بما يؤلف من الحروف المخصوصة بل بما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات
الكمال والرحمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر
العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله مطلقا لعموم النعم الواصلة الى
الحامد وغيره وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر وسيأتي للشكر اللغوي واما على قولهم بين
الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم بهما اللغويان والمراد ههنا الاصطلاحيان فلا منافاة لا يقال
فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمدا لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال
حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول
انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده واثباتها له تعالى وهذا ابلغ
من الاتيان بالافراد بخصوصها او لا يمكن الاتيان بجميعها والاتيان بالبعض تفوت الاتيان
بالكل بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه اتيان بالجميع فتأمل **قوله** على ما اولانا اي اعطانا
وما مصدرية اي ايلائه ايانا قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه
مخل بالفصاحة لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم تقترن بعلى وانما تقترن
بها النقمة كقوله عليه السلام عند رؤية مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد
وهو مستقر لا بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه والفروع هي الفقه
والاضافة للبيان اي علما هو الفروع **قوله** وجنى من ورود روضة الروع يقال جنى الثمرة تناولها
وجناها وجناه اياها والروع بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية
شبهها التخييلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار
المثمرة والورد والزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوائد بسبب كل منهما ثم استعار
له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح بالمستعار منه بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه

الدال

الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار له على سبيل التخييل ثم رشح
الاستعارة بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد **قوله** واستنبط الاستنباط لغة
استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا اخرج ثم استعير لما يستخرجه المرء
بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط
اشارة الى ان الكلفة والمشقة في استخراج المعنى من النص الذي به عظمت
اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم واشارة الى ان حياة الروح والدين بالعلم
كما ان حياة الجسد والارض بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال الناس
كلهم موتى الا العالمون الحديث والضمير عائد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتأنيث
باعتبار المضاف اليه او لان الاضافة بيانية والاهراء بكسر الهمزة الانقاء واستعار شدة
الارواء استعارة تصريحية حيث شبه حدة الري بالبقاء والنار بجامع الحرارة وصرح
بالمشبه به **قوله** وارووا من الري وهو ضد العطش **قوله** بزلال سجالهم الزلال
الماء الصافي الرائق فيقال ماء زلال اي عذب والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع
سجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو واراد بذلك كتب العلم التي صنفها
العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها ماء زلال بجامع
الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلائمه وهو الارواء **قوله** غلال
بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة العطش وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع
الناس غير العلماء يعني ان العلماء ارووا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب
العلم الجامعة للعلوم فيها ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش
بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه **قوله** اواهم الله اي اسكنهم والربوع القصور
وقراهم اي اضافهم والصروح بضم الصاد المهملة والعين المهملة الغنون والرتوع
بضم الراء المهملة والمثناة الفوقية والعين المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية
رتوعا اي تنعمت وتلهت وقيل الاكل والشرب رغدا وقيل الاكل بالتشهي في خصب
وسعة واصل الرتعة الخصب والسعة وفي الكشاف نرتع نتسع في اكل الفواكه وغيرها
وبين الربوع والرتوع الجناس المصحف **قوله** على ذي اللواء اي صاحب اللواء من صنع
اي اخلص والرتاع بالفتح والكسر في الراء المهملة وبالعين المهملة الاصول اي من اخلص
اصول الينبوع يقال ينع الثمر وايتع اذا ادرك وبلغ ونضج **قوله** آل اي راجع غروب
بضم الغين المعجمة وضم الراء اي غروب الشمس وطلوعها وما ل اي سال غروب بفتح الغين

المعجمة وضم الراء المهملة جمع غرب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة
جمع ضرع وهو وعاء اللبن من الحيوان برشده الرشد الهدى والاستفاضة والبطانة
بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى اصحاب
سريرته وان اريد الثاني ففي ثبوت ارباب نظر قوله الفطانة بفتح الفاء الجودة من العقل
وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه احد وهو المصطفى ومخلص بالي اي محقق
وحمى الدين يرجع اليهم خفية والهام العظيم والنحرير بكسر النون الذي له نظر دقيق في تحرير
الكلام والسند العمدة يقال سند اي عمدة والاحبار جمع حبر وهو الذي يزين الكلام بتحريره
وتحبيره ومنه سمي علماء القوم المتقدمون احبارا وبين الاحبار والاحرار الجناس اللاحق وكذا
بين الاعصار والايصار قوله بديع الفضل المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى
في قوله الفائز بالنوال الوفي النوال العطاء والوفي ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل
من الوفاء فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنوال وان كان بضم الواو
فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتية
كصلي تم وكثر قوله واركنه اي جعله الكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف
فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع في الجنة استعارة تصريحية وذكر اجراء الانهار
تجريد للاستعارة اي جعله في مكان مرتفع في الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق
قوله باهر اي ظاهر وهو خبر ان وهو شروع في مدح المص بعد الفراغ من وصف المؤلف
والمنقبة الفضيلة وهي المنارة والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثاني صفة اي
المقدار قوله طاير في الاقطار اي مشتهر في البلاد والاقطار جمع قطر وهو الناحية
والجانب شبه استعماله في البلدان وتداوله في النواحي بين الناس بالطيران في عموم
الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار
الصفة وهو طاير فيكون الاستعارة تصريحية اصلية في المصدر تبعية في الصفة ثم
شبه كثرة استعماله بالمطر مبالغة قوله مسيرة النضار الانظار اي سير امثل سيره
فحذف المصدر وصفته واقيم المضاف اليها مقامه والانضار جمع نضير وهو الحسن والبهجة
والانظار جمع نظير وبين طاير وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار
قوله صابر اهل الامصار اي غالبهم في الصبر على شدايد التاليف والترصيف قوله
انار اي اضاء وهو تاخ الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والسيرة الانظار
والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اي صار سيرا اضوئيا

قوله

قوله لكن كشف اسراره الخ لما فرغ من وصف المص شرع في بيان سبب اقدامه على
التاليف وهو استدراك بحسب المعنى يعني وان كان موصوفا بهذه الاوصاف والصفات
المشهورة بلطافته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره وهي المعاني الخفية والتعمق اي التفحص
والاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قدرا اي في ذخيرة الراغبين اي
او قدحة قلوب الطالبين نارا قوله رغاب بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اي واسعة تنال من طالعها
اي يصيبه والملال هو سوء تركه العمل والزهقه والرغبة عنه وقيل السامة بحيث يكاد يزين الجهد
والكلال التعب قوله على طريق الحل اي حل الالفاظ وقوله مقاصد المتن حل اي فقط
وبين المحل وحل الجناس التام المستوفي حاويا اي جامعا على عوايدها المقام مقام
اللام لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته والعوايد جمع عايدة
وهي المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اي انفع قوله والبرقة بالراء المهملة
الفايقة حاويا اي خاليا وبين حاويا وخاويا الجناس المصحف والبشيعة الكريهة
وبين البريعة والبشيعة الطباق والضمير في عوايدها وزوايدها راجع الى الشروح وعلى
لطايف معطوف على عوايدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وانما فصل بين المعطوف
والمعطوف عليه بما ذكر رعاية للجناس والفرايد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة وجديدة
بتشديد الياء مقابل المردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة وفوايد جمع فايدة من الغيد
لا من الغود مستفيدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه
مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوايد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى
من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة
بالكناية حيث شبه المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة ثم استعار
اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن العظم
مني اي ضعف ووهنت الطبيعة اي ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى
السجية التي جبل الله عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت اي ظهرت والقطيعة
الهجران والجوى الرايحة ولحبت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم الثاء المثناة الفوقية وسكون
الموحدة اي الخلق الكبر ولازبني بالزاء وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اي لازمني
واللازب افصح من اللازم وعدة العلل اي كثرتها ووجبت اي اضطربت يقال وجب
القلب وجيبا اذا اضطرب وقاربني علدة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال
المهملة صلابة مني انكدار اي تغير وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو اي خشم وانتشر في

بفتح الجيم اي قلبي بونايبات اي مصيبات وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اي انتقال
وبين خول وحول الجناس المشوش قوله والعلم حال اي تحول استعماله بمعنى حار وبطل
من البطلان وجال من الجولان وهو الدوران استعمل بمعنى حال للجناس المصحف
والقول بضم القاف يبس الجلد ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين
بطل ونطل الجناس المصحف والصفاء بالمد خلاف الكدر وهيهات بمعنى بعد
والايفاع بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعني اذا
كان الامر كذلك فالصفاء بعد يا غلمان الامل قوله الحاح اي ملازمة السؤال ثانيا
يعني اعادوا السؤال ثاني مرة بعد هذا الاعتذار ذكرته لهم قوله وعنان الاقتراح
عطف على الالحاح اي اعادوا عنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة السيران
اللذان في اللجام يمسكهما الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل
الاستعجال ثانيا اي صارفا وهو حال من فاعل اعادوا اي جعل الاقتراح كالفرس واثبت
له لجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية يتبعها التخييلية حيث شبه الاقتراح
بالفرس الجموح في الشدة والقوة ثم استعار له اسمها ولم يصرح باللفظ المستعار
بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبته للمستعار له تخييلا وبين ثانيا
وثانيا الجناس التام قوله لو صل الى ضرب اخماس باسداس المكر والخديعة يقال
فلان يضرب اخماسا باسداس اي يسعى في المكر والخديعة قوله فلاح اي فيد لمعنى
تكرر فيه اي في هذا الالحاح وملازمة السؤال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين
فلاح وفلاح الجناس المركب المثنى به قوله اسعاف حاجتهم اي قضاءها من
قولهم اسعفت الرجل لحاجته اي قضيتها والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم قوله
فايقهت بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف وسكون الهاء اي اطعت كلامهم
قوله ونزعت مرامهم شرع انما يتعدى بحرف الجر فلو قال شرعت في مرامهم لكان اولى
اللهم ان يقال ضمن شرع معنى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد من المعنى لا يساعده عليه
وعلى هذا التقدير يفوته مراعات السجع والمرام مصدر ميمي من رام يروم روما وهو
هنا بمعنى المقصود اي مطلوبهم والالهام القاء معنى في القلب بطريق الفيض وقولنا
بطريق الفيض احتراز عن الفكر فان حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال
والحركة وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير بعده في القلب احترازا عن الوسوسة
وقد يقال لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل واجل الخير

ولا العوض وهذا يشعر باعطاء بطريق الفيض والاحسان فيخرج الوسوسة به والصواب
ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق اعني ان المطابقة في الصدق
تعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع
ومعنى صواب الحكم مطابقة الواقع اياه قوله الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل
في الشرح القرمي وقال اما بحث الحمد فقد تركته ملحقا بالعدم لاشتهاره في اوايل الشروح
بحيث يفضي بحثه الى ملال البلوغ واعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل
فيها فتفيد مع لام الجر تفرده سبحانه وتعالى باستحقاق جميع المحامد استحقاقا التزاميا ولا يرد
ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لانه هداهم
الى الكسب واقدرهم عليه من خالق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة دونهم ويجوز
ان يكون للاستغراق بمعونة المقام وهذا مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة
على ما سبق واعلم ان قولهم التعقيب الحمد ثابت لله ليس معناه انه قايم به لانه
حادث قايم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به
والمحامد في تفسير الحمد لله المحمودية ثابتة لله فهو من اطلاق المصدر وارادة المفعول المحمودية
قديمة قوله اي ولنا فيه شي ولان هدى يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام
والى يقال هداه الطريق اذا ادخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصد وهداه الى
الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا
ذهب به الى رأس الطريق كذا قيل او قال انما يتعدى الى الثاني بعلي وشرط المفسر ان يكون
مطابقا للمفسر والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على
ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدي وعكسه
كما صرح به المرادي قوله وقيل معناه خالق الهداية قد عرفت ان المعنى الاصلي لهداية المرازی ٤
الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا جعلوا الفعل المسند
اليه عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة لهم وان
الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا اسناد الفعل اليه تع مجازا
بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا الى غير الله تعالى كقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل
الى غير ما هو له لكونه سببا في حصوله قوله وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب ما ذكره صاحب
الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسيرها عند اهل السنة

وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق
الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المراد في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بيان المفهوم
هو المعنى اللغوي او العرفي وذكر الاصفهاني في شرح الطوالع ان الهداية وجدان ما
يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان هو الاهتداء لا الهداية لان من
وجد المطالب ولم يدل عليه غيره يقال هو مهتد لا هاد واللهم الا ان يقال هذا تعريف
الهداية بمعنى الاهتداء **قوله** فانها اي الهداية مستعملة في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة
والدلالة على ما يوصل **قوله** انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا
مثال استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام
كل من احببت ان تدخل فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثمود فهديناهم
الآية هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل الفارقة
بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي ما دعوا اليه من الهداية
وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى **قوله** ولهذا وقع فيها المتقدم
الى وجه التأدية لهذا التعليم انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب
وهذا بمعنى قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء
فيه فان قلت يرد على تعريف المتقدمين قبل هداه فلم يهتد قلت هو مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار حقيقة فيه بحسب شيوع
الاستعمال **قوله** وبعضهم وقع دفعها فبقي اعتراضات صاحب الكشاف قوله
جدوى اي نفعا وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الرازي والزمخشري لان ما قاله
الزمخشري محمول على الهداية الكاملة وما قاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل **قوله**
الى صراط مستقيم اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله
تعالى والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام غير انها ان
اخذت من حيث املاء الشارع تسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان تسمى دينا
وان اخذت من حيث انه جعل سببا مسلوكا وطريقا واضحا يسمى شرعا وشريعة
وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء نقلت الى ما شرعه الله لعباده من الاحكام **قوله**
وهذا يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الى براعة الاستهلال وهو لفظ مركب

من

من بيع واستهل فيريع بمعنى فاق واستهل بمعنى صرح صوت الصبي حين خروجه
من الفرج ثم نقل وسمي به كل ما يشعر بالمقصود ومن ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء
الكلام ما يشعر اجمالا بما سيق له الكلام ليكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلع
المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم **قوله** لانه التعريف
علة لكون ذلك تلويحا الى ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي
وهي يستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على
الاولين لكونهما اصلا للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة
الشريعة في الكتاب والسنة فيكون تلويحا الى براعة الاستهلال ثم كان هذا من المصنف
رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف
من شرط صحة التصنيف **قوله** والصلوة وهي من الله الرحمة على محمد عليه السلام ومعنى
الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيمة وفي الآخرة تشفيعه في امته ومن الملائكة
الاستغفار له وهو من باب قوله عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله
في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد قدس سره ان العبد قد ينتقل
من حاله الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقية يشرف عليها من الحالة
الثانية وهي كالسيئة ان كان من المقربين فيطلع الله الملائكة على ذلك اذا وقع
للنبي فيستغفرون له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له ببعثة المقام المحمود والحوض
ما يراد بها ههنا ما امرنا به عليه الصلوة والسلام بقوله سلوا الى الوسيلة والفضيلة والدرجة
العالية الرفيعة ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطالب على من طلب له
والصالة كانت الصلوة على الرسول بشر حصته الله تع بسماع وحيه وامره بتبليغه والنبي
بشر حصه الله تع بسماع وحيه وقد ترك المص السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلوة
والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف الاولى وليست على بابها
فان الاتيان بهما فيه اجر وتركهما او احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى اعلم ان الفضلاء
في ابتداء التاليف سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله تع
والصلوة على النبي عليه السلام واربعة جائزة احدها ذكر باعث التاليف والثاني
تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع ذكر كيفيه وقوع المؤلف
اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال **قوله** من اختص بضم التاء وفتحها لان الاختصاص
يجيء لازما ومتعديا قال الله تع يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه لغة القرآن

للنبي ع

المطلوب ع

سبيلا ع

اعلم ان المص ادخل الباء على المقصور مشيا على الشايع فى الاستعمال لان الاستعمال
فى الاصطلاح العربى ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت
فلانا بالذكر اى ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تع يختص
برحمته من يشاء وقد يدخل الباء على المقصور عليه فى العرف على خلاف القياس تقريبا
على الافهام كقول بعض الفقهاء ويختص بالقسم بالزوجات **قوله** ملكة وهى كيفية راسخة
فى النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة
فى محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية وهى الاين والمتى والاضافة
والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثانى الكيفيات كالطول والعرض والعمق
وبالثالث النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية
للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله **قوله** يحصل
بها اى بسببها **قوله** من غير سبق روية اى فكر وتامل ونظر يقال روّيت فى الامر اذا اثبت
النظر فيه ورئيت اى تفكرت **قوله** ولذا اى ولكون المختص به هو محمد عليه الصلوة والسلام
لم يذكر المص اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة التى خصه به **قوله** يعنى اذا تادب
باداب القران والادب ملكة تعصم من قامت هى به عما يشينه وقيل هو اسم
يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان فضيلة من الفضائل وقيل الادب
فى الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم
اللغة والاعراب **قوله** بذل المعروف البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة
قوله كان موصوفا بها اى بالبذل وكف الاذى **قوله** الا بعد تخلقه بها اى بهذه الخصال
الثلث وهى الصلة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما يكون اذا تخلق
بما امر به ضرورة **قوله** وعلى آله آل اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة
الفا وقيل اصله اول قلبت الواو الفا وآله من جهة النسب اولاد على وجعفر وعقيل
والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين ما روى عن النبى عليه السلام
حين سئل عن آله من آلك قال عليه السلام آلى كل مؤمن او كل مؤمن تقى على اختلاف
الروايتين والظاهر انه عليه السلام اراد من جهة الدين والنصرة هذا على ما فى بعض
النسخ من عدم ذكر الصحب واما على ما فى البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة
النسب لعطف صحبه عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام ثم الآل فى الاصل
وان كان بمعنى الاهل الا انه خص استعماله فى الاشراف من ذوى العقول فلا يقال

آل

٧

آل الحائك وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بصورة الاشراف
قوله وصحبه على ما فى بعض النسخ هو اسم الجمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابى
منسوب الى صحابة النبى عليه السلام وهو من لقى الرسول عليه السلام وهو مؤمن ومات
كذلك وان تخللت ردة طالت الصحبة او لا وهم عند وفاته عليه السلام مائة الف
واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه عليه السلام **قوله** الذين قاموا بنصرة الدين
القويم وهى اعلاء الكلمة واظهار الملة واعلم ان المص صدر الكتاب بثلث فقرات
فى كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فبقوله هدانا الى الصراط المستقيم فانه
بانه من العلوم الدينية واما الثانية ففى الصلوة على الرسول عليه السلام حيث قال
على من اختص بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقران واما الثالثة ففى
اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انها من
العلوم الدينية **قوله** ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال تع ام لهم شركاء شرعوا لهم
من الدين ما لم ياذن به الله وقال تع لكم دينكم ولى دين ودينهم فى الحقيقة مخالف للدين
الحق لقوله تع ما لم ياذن به الله وما لم ياذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة **قوله**
فالدين مقول عليهما اى دين الحق وغير الحق بالاشتراك اللفظى والاشتراك
اللفظى هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع
على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء فلفظ
العين مشترك بين هذه المعانى اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوى هو ان يكون
اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلى تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان
الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم ثم لا يخ اما ان يكون حصول هذا
المعنى فى افراده الذهنية والخارجية على السواء او لا فان تساوت فى صدقه
عليها يسمى متواطيا من التواطى وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده
بالسوية والا يسمى مشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالشدة والضعف بان يكون
حصوله فى بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتاخر **قوله** لان بعض
الاديان اشد من بعض كمية وكيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان
وقبول لنسبة الصدق الى المخبر او المخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام
ولا شك ان ديننا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلافضلية الرسول وكون
اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التى قبلنا فان اكثرها كانت نظرية

مطلب فى عدد الصحابة ... النبى عليه السلام

والبديهي اثبت واوقع في النفس من النظري لاستواء العامة في العقول والافتقار اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروعه وتفاصيل
واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع الماضية كانت
احكامهم قواعد كلية كالامور المحضة وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا عن الكثرة
والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية
الرسول وكثرة الاحكام والنظر في الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي وهو
الايمان بكل فرد فرد وبدليله اقوى واكمل من الاجمالي واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا ينحط
عن درجة التفصيلي فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك قوله والدين وضع
الهي سايق لذوي العقول والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات
الالهية وغيرها وباقي قيودها كالفصل قوله المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر قوله
الى الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون
وخير بالتشديد وامراة خيرة وخيرة قال ابو اسحاق في قوله تعالى فيهن خيرات حسان
اي خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد
وامراة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالاية قال الازهري لا فرق بينهما عند المعرفة
باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس فلا يقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى
ولا يجمع لانه في معنى افعل التفضيل قوله عن الاوضاع الصناعية الحاصلة بصنع
صانع كالتشكلات التي للسرير فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة
والحباكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم قوله الغير السائقة اي
الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالى انبات الارض والاشجار في بعض الاماكن بالاحيان
المعينة له قوله لذوي العقول الخ قيل الاصوب ان يجعل سايق لذوي العقول قيدا
واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحياز قوله كالوجدانيات
اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير
اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة قوله المحمود وصف الكفر يمكن ان
يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح
ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال
العباد وفارادة غير الحسن سايق لذوي العقول باختيارهم المذموم قوله وقوله بالذات
الخ يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترز به عما بالعرض ● والظاهر

الدين وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم [illegible]

ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من
الكرامات بذاته خير قوله فان ذلك الحمل المناسب كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك
المناسب للانسان وكالمشي المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق
والصهيل بالنسبة الى الانسان قوله من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شانه ان يكون
وليس كاينا والفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كاين وقيل القوة امكان حصول
الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون الانسان كاتب
بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه الانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب قوله كمال الكمال
ما يكمل به النوع في ذاته او في صفاته والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالفصول والصور
النوعية فان الصورة الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
ويكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وساير الفضايل وهو الكمال
الثاني لتاخره عن النوع قوله ذكر اعلم تنبيها الخ اعلم يذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع
على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغي اليه
ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فيحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن
موقعه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من تصدى بقراءة
كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع لخطاب الواحد المذكر لان دلالته على الخطاب
العام لا ينافي وضعه للواحد اوليس الغرض مخاطبا معينا قوله لكل مفهوم مركب الخ
لا بد للشارع في علم ان يتصوره بوجه ما اما بحده او برسمه او بلازم من لوازمه ليمكنه
التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو ممتنع
لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية ليتميز ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه
باعتبار ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع
اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف
الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز
ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بفائدة من فوائده
معتدا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف

مطلب في القوة الى الفعل

كالهيولى بتكيف

مطلب في لفظ اعلم

اسم

و مفهومه العلمي فان مفهومه ح

غاية و الغرض منه ليكون شروعه فيه وطلبه له بعيدة عبثا وان يعرف استمداده لجواز
توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة و النحو و المعاني و البيان و غيرها ذلك
فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب
اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علما لهذا العلم و مفهومه
الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة الفقه و مفهومه العلمي العلم
الخاص و لا شك انه غير صادق عليه و لان الناس في مفرد لا التفات فيه الى حال الاجزاء
من دلالتها على ما عرفت و انما الالتفات فيه الى ما نقل اليه و الاول بالعكس كعبد الله
علما و مضافا فلكل اعتبار من المفهومين حاجة اشد بما يتعلق بهذا المقام المفهوم العلمي
و الشارح انما بين المفهوم الاضافي و كان الاولى بيان العلمي لانه المقصود و انما لم يبين
العلمي لان المص ليس مراده ان الاصول في الاضافي بقرينة قوله ثلثة و الرابع القياس فاما حده
مضافا فيتوقف على معرفة المضاف و المضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة
اجزائه فالاصول جمع اصل و هو من الاسماء الاضافية التي لا يتصور الا بالقياس الى شيء
آخر يكون فرعا له و الفرع له ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون اصلا له فيكون
تصور كل منهما مع تصور الاخر لا بالاخر فان الاول لا يقتضي دورا بخلاف الثاني
و الاصل في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه و بهذا القيد خرج ادلة الفقه
من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول و قيد الحيثية لا بد منه
في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان
آخر مثل الراجح و القاعدة الكلية و الدليل و كلها تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح
كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة و كذا الفروع الجزئية و المدلول بالقياس
الى القاعدة و الدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل و ذهب بعضهم الى ان
النقل خلاف الاصل و لا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران يشمل العقلي كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي و بالاضافة الى الفقه
يعلم ان المراد الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليها و يستند اليها و لا معنى
لمستند الشيء و مبتناه الا دليله و لقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء
الاحكام الجزئية على القواعد الكلية و المعلولات على العلل و الافعال على المصادر و نحو
ذلك فلا يتخصص الابتناء الحكم على الدليل الا بارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بمعنى
اللغوي الشامل للمقصود و غيره لان المعنى العرفي و هو الدليل مراد قطعا و الفقه في اللغة

الفهم

الفهم و منه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل
بحركات القاف الثلث فالفتح اذا سبق غيره الى الفهم و الكسر اذا فهم و الضم اذا صار
الفقه له سجية و في الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل عليها بالتفصيل و العلم
هو الاعتقاد الجازم المطابق و يطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين
و الظن و هذا اولى هنا قيل يخرج بقيد المستدل بها علم كونه من الدين بالضرورة كاركان الاسلام
فانه ليس من الفقه لانه ليس بمستدل و اجيب بالمنع و كون الدليل على الحكم قطعيا
لا يخرج عن كونه مستدلا لها فان الاستدلال اعم من القطعي و الظني و الحق ان الفقه
بعضه قطعي ثابت بالكتاب و السنة المتواترة و بعضه ظني ثابت بخبر الواحد و القياس
كذا في شرح البديع و التعريف الاول انما يناسب اصطلاح المتكلمين لان العلم عندهم
مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس و باقي قيوده كالفصول و اما حده علما فهو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا
فاستنباط الاحكام فصل فخرج استنباط الصنايع و الماهيات و الصفات و الشرعية
للعقلية و الفرعية للاصولية و التفصيلية للاجمالية و التوصل القريب يخرج العلم بقواعد عد
العربية و الكلام لانهما من مبادي اصول الفقه و التوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ
يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية و بواسطة
ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب و السنة و كذا يتوصل بقواعد
علم الكلام الى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه و المراد
بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الماخذ عند الاستدلال على مسائل
الفقه بالشكل الاول مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع و كل مأمور الشارع
واجب فالحج واجب بضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب
الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه و اعلم ان القاعدة و الضابطة و الاصل
و القضية و القانون بمعنى واحد و هو امر كلي منطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه
نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية يصدق على اقيموا الصلوة و اتوا الزكاة بان يقال
هذا امر و كل امر للوجوب فهذا للوجوب و موضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية
من حيث تستنبط منها الاحكام الشرعية و الصحيح ان موضوعه الادلة و الاحكام غاية
ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر و اهم لكنه لا يقتضي الاصالة و الاستقلال
و غاية اصول الفقه و فائدته قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من تشخيصات

الادلة والغاية والفائدة معناهما واحد اعتباري وكل مصلحة تترتب على فعل يسمى غاية
من حيث انها طرف الفعل ونهاية فائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي الحاملة
الحاملة على طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام
فلتوقف افادة الادلة الاحكام على معرفة الله وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء
به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم
بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق
والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة
تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها ليقصد ويتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد
لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت الاحكام متوقف على اصول
الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة لزم الدور والمراد
بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة والندب والصحة والكراهة والفساد
والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب
مثلا بدون تصور الوجوب وكذا البواقي هذا واعلم ان المص خالف مصطلح عامة
الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التي قصدها ويخفى
فقد تكلمنا بالعبادة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى والموجود من حيث هو او المعلوم
موجودا كان او لا وفائدته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف
سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود ولا اعطاء الحقيقة
لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد يعني قيد الحيثية لابد منه
الى آخره ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره
مخل فهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف العبارات
والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسياق
الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما التزامية ولا يقال الحدود
لا تتم الا بدلالة الالتزام لانا نقول ذلك قول البعض وعليه لا مانع اذا كانت الدلالة
مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء
واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار **قوله** فان
هذه الاصول فرع له بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لابتنائها عليه

واصل

واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس
وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا **قوله** قال الشراح المراد شراح هذا الكتاب وغيره
قوله بالمصدر اي الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون بمعنى الادلة التي نصبها
الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسببة عنه **قوله**
وهو الله تعالى او الرسول فالله هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي
اوصل الشرائع الينا فهو سبب قريب **قوله** لكونه اي الشارع معهودا بيان لكون اللام
للعهد **قوله** تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة **قوله** او المفعول
اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق
بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات
ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع
ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة
التي تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد تثبت الجميع او البعض
وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظ فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها
الاحكام **قوله** ويكون اللام فيه اي في المصدر للجنس اي جنس المشروعات والاضافة
اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق قلت
لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له في اثباتها كما
ذكرنا اللهم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظ فيصح جعلها للاستغراق لكن
الاصل فيها الجنس **قوله** وفيه اشارة اي في كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة
الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول
قوله واضافة اي المصدر والاولى ان يقال والاضافة كما تقوم **قوله** لتعظيم المضاف
اليه كقولك استاذي فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا **قوله** وهذا التوجيه يعني
الذي قاله الشارح الخ **قوله** وههنا كذلك اي لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان
والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي هو معنى الشرع وهو ظاهر
ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه **قوله**
والاظهر انه اسم لهذا الدين اي الاظهر ان يحمل الشرع اشارة على انه اسم لهذا الدين
المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع او المشروع
فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى **قوله** يقال شرع محمد الخ هذا تاييد لكون الشرع اسما لهذا

فيه بحث لانه لا مدخل للقياس في اثبات الاحكام
الا ان [illegible]
يكون الاحكام ثابتة به [illegible] الادلة [illegible]
الظاهر [illegible] اه

الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد كما يقال
شريعة محمد اي دين محمد ثم استدل على ان الشريعة هي الدين بما ذكر في الصحاح
فيكون المراد بالشرع هو الدين قوله لان اصول علم الكلام وفيه نظر لانا لا نم ان هذه
الادلة اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول
الدين فلا يكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله وصفاته من حيث
انه اله واحد موجود وعالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما شاء مرسل
للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا
فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين
عليها لزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام متوقف عليها من
حيث الاعتداد به وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان استقل
العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجيتها
على وجود الباري وصفاته فالعقائد من حيث الاعتداد بها تتوقف على الكتاب والسنة
المتوقفين عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا
بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب
الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور قوله ولقائل ان يمنع الافادة
اي لا نم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص
فلا نم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره
بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني
اي الاحكام الفقهية بدلالة افادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصالتها لغيره والجواب
ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد
اذ التخصيص هو التفرد بالشيء دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر وخصك بالعبادة
لا نعبد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة
فتامله قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ قال بعض الشراح وهذا الوجه
اي كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضايفين يضاف الى الآخر من حيث
هو متضايف لا الى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن
ان ذلك الشيء فرع له قوله والمراد به اي بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية
بخلاف المشروع الذي قاله الشراح او لانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية قوله

فهو

فهو مرادف للفقه في كلام صاحب التنقيح بما يدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه قال انما
قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة
ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلهذا اختار
الشرع دون الفقه انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام
الشرعية فكيف يكون مرادفا له قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اي وهي الفقه قلت
لا ضرورة في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه
الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة
باضافة الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن اصالتها
لغيره لا انهم نفوها عن غيره والمصنف باضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذي
سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاج اليه
في هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمصنف نظر الى عموم اصالتها فاضافها الى الشرع
قوله لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل
اصول الفقه ليكون اعم فائدة الخ واذا كانت اصولا لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا
في هذه القضية وهو قوله الاصل الرابع اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل لبعض على
ما قالوا من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذي ذكره الشراح
لعدم صحته في قوله والاصل الرابع بهذا تقرير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من
جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع
المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد
فيه نص واجماع لشرائط عرفت في بابه فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فلم
منه تصديقنا في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي يجتمع فيها
النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذي يثبت به ومن
نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به قوله ولا ان يكون هو معطوف على ان يكون
اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور ولقائل ان يقول
يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا به كونه غير مذكور لان المقام مخصص
قوله وانما قال اصول الشرع الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا قلتم ان
الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد

بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قول الماتن اصول الشرع
ثلاثة تحصيل بهذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بد له من مستند وذلك اما الكتاب
او السنة او القياس فيدخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره واجيب بان الاجماع
يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكر وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى
لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها
قبله بالاتفاق **قوله** لانه حجة من كل وجه لا يتوقف حجيته على غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وقال كنتم خير امة وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب
متوقفة على صدق الرسول عليه السلام لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان
وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم **قوله** لتوقف حجية
عليهما اما توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة **قوله** احترازا عن القياس العقلي المراد
من القياس العقلي القياس المنطقي المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو القياس الشرعي وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة
وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع لعلة متحدة كما سيأتي في محله **قوله** وهو موجود في اللواطة
فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام
لا يزول فاذا ثبتت الحرمة على الاذى العارضي فعلى الاذى اللازم اولى **قوله** قوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث رواه اربعة من حديث مالك وصححه الترمذي
واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غير ان ابن منذر قال لم يثبت **قوله** فقسنا عليه سواكن
البيوت اي قسنا على سؤر الهرة سؤر سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة
الطواف وكذا اجريا ان حرمة الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص
عليها بعلة القدر مع الجنس **قوله** قياسا على الوطئ الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع
فيوجبها الزنا قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطئ وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب
بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة
قوله اي لاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة
الى الثلثة لتوقفه عليها في كل حادثة تحتاج فيه نظرا لان السنة والاجماع ايضا كذلك
لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام

كما

كما قرر واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس
عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستقلا
في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف
الاصول الثلاثة فانها مستبدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت بهذه
الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة فائدة وهي بيان
اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى امتيازه عنها في
الفرعية والانحطاط درجته عنها في الاصالة ولو قيل الاصول اربعة نظرا الى نفس
الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى
وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا لزم اتفاق ماهية القياس
بانواع ماهيات الاصول الثلاثة ولم يقل احد بالتساوي وهو ممنوع اذ لا نسلم
التساوي وان لو ذكر مجتمعا فان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون معقولا بالتشكيك
بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشد واولى من
البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصوب ان يقال
انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه حقيقة فان المشروع ينقاد الاحكام
والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيما سوى الاحكام فانضم
بهذه الجهة فرعية المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر فتامل ولا يخفى
ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط ايضا فلم خص الثاني
بذلك فافهم **قوله** فان قلت الخ مورد هذا السؤال قولنا ولانه ليس بقطعي
بخلاف الثلثة **قوله** الآية المؤولة اي كقوله تعالى ثلاثة قروء وقوله تعالى او لامستم
النساء والعام المخصوص كما قتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق
الآحاد وكقول عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء
كاجماعهم على الاربع قبل الظهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطهارة سؤر سواكن
البيوت قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف
وكقياس حرمة اللواطة على حرمة وطئ الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل
وهو الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس
بعلة غير منصوص فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي
استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت السنة

كن

لا يعمل بها الا عند العجز هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تع فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا يتوهم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز قوله او لان الثلاثة الخ هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان والجواز و[illegible] والوجوب وغيرها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع والظن قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لانه لا يمكن الا بتقدير الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس ح مظهرا لا مثبتا بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثباته كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي عليه السلام ثم عمم الى كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس قوله فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه السلام لانه كان يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص وهو بط على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع بل على حكم من احكام الله تع جزافا لا عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فوقع عن دليل قد استغنى بالاجماع عن نقله وح فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان

اشتراط

اشتراط السنة في الاجماع ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستبدا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلما غيّره بصفة زائدة للحكم بل ينزل عنه القطعية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الذي حصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي وهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس فانه لا يوجب العلم قطعا عند تفاوت المدلول تظهر تفاوت الدليل قوله فالاولى ان يقال الخ قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ قوله هذه علة وهي قوله او لان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله لتوجيه كلام واقع وهو قول المص والاصل الرابع القياس قوله لا علة مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليه السؤال وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر قوله وبآثار الصحابة او التي يعني الذين ترجموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية او اصل باب قوله قد قصها اي اخبر بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة في الكتاب والسنة والتعامل المحتج بالاجماع فيكون داخلا فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة فان القطعي يقدم على الظني كالمتواتر يقدم على الآية المؤولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيهما فيكون داخلا في احدهما والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلا فيها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس قوله ووجه الحصر الخ قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا يخ اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تع هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخ اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا قوله وان كان من غيره الخ لا يقال السنة ايضا من الله تع فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة ليست من الله تع بخلاف الكتاب فيثبت الحصر قوله والاولى ان يستدل عليه بالاستقراء واعلم ان الحصر عبارة

عن ايراد الشيء على عدد معين وهو اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بانحصاره فيه بمجرد ملاحظة
مفهومه بالانحصار كحصر المنصور في الواجب والممتنع والممكن واما استقرائي اي
مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم في الثلاثة
واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلاثة والحيوان في انواعه
او في الاجزاء كانحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركيبه
منها واما جعلي كحصر مصنف مسائل الفن الذي صنفه فيه في عدة ابواب تقتضيه المناسبة
التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس
اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من التقسيم
تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها
هنا وانما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة
على الاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان
المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي واعلم ان الاستقراء
على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه
وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد
اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ
ويسمى ناقصا لاقتصاره والاول يسمى كاملا **قوله** وهو في اللغة اسم للمكتوب ان قيل فينبغي
ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة
كالآلة والامام لا من الصفات كالمكتوب **قوله** غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى
الخ المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد
بكتاب الله مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه
في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع
فيما سيأتي **قوله** القرآن في اللغة مصدر اي بمعنى القراءة فان قيل كما ان القرآن في اللغة
مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة كما صرح
شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض فذهب
بعضهم الى انه فعال كاللباس بني للمفعول وهو المنقوش ثم [illegible] اطلق على العبارة
قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره البيضاوي والشارح اختاره الثاني لعله التعلق فيه
قوله غلب في العرف العام على المجموع الخ المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين

تقريره الاستدلال لحصر الاستقراء

ومن

ومن قوله وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما يأتي لانه مجموع مشخص
ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف
اهل الشرع على مقدار ثلث آيات على ما ذهب اليه الامام **قوله** وهو في هذا المعنى
اشهر الخ يعني لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر
فلكثرة الاستعمال فيه اذ قد يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن
لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر
من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان الملابسة بين المصدر والمفعول في جانب القرآن والمقروء
اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال
مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهرية صح تفسير
الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالايجاز والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير
تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر
جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم
تام والا فناقص **قوله** لان المجموع تعريف للكتاب اي مع كون القرآن بمعنى الكتاب
كما ذهب اليه بعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقي الكلام قيوده كالفصل ولازالة
هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة
الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب فتأمله **قوله** حتى
يلزم ذكر المحدود في الحد بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان
لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف الآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه
تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن
او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود
في الحد ممتنع لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب
ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف
والسبب سابق على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه والا لزم
ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل تعريف
يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع
اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال قلت الفرق
بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة

اي مع ان

المحدود وعليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على
وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل بجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار
هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء
بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع
الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان تعريف الماهية
بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات
الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا واعلم ان الحد ونعني به المعرف للشيء حقيقي
ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات
المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ
عن الشيء بلازم له يختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي
البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف
له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر
وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه
الحد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود
فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع
محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان
ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كل ما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس لقولهم
كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس
حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فغيره بانه كلما
انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وحاصل
المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق فالعكس
في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ذكره المص ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه
للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في محله وذكر فيه النقل والكتابة وهما من العوارض صح
فان قيل ان تعريف اسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الخ تعريف رسمي للقرآن فان
قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اسم شخص مسماه منه فكيف يصح تعريفه بما يعد
تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان متنافيان يعامل باعتبار كل بما
يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئي وقد مر انه وقع التعريف الاسمي وكلي باعتباره

الكل

الكل والجزء الا استدلالي وهو غرض الاصولي وانه وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف
القرآن بما ذكر في النظر الى ما بعد عصر النبي عليه السلام والى كونه دليل الحكم واما تعريفه
مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز قوله مصدر بمعنى المقروء فيكون جنسا يشمل كل مقروء
وباقي الكلام فصلا قوله كما توهمه البعض اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح
اصول فخر الاسلام وغيرهم قوله لانه مخالف للعرف اي كون القرآن بمعنى المقروء مخالف
للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى
العرفي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سائغ واجيب
بانه تعريف رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره الشارح في تعليل عدم كون القرآن
مصدرا بمعنى المقروء قوله كذا في التلويح فيه ايضا والمشايخ وان كانوا انما اشتغلوا في ذلك
الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول
لا نم ان كون القرآن بمعنى المقروء خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شائع
في اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط
عند الكل وفائدة العدول الى التلويح التقوي والاعتماد لان الفرد اما ان يكون المتبري من المفرد الصرف لمن المفرد
اليه او التقوي قوله صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات
والتوضيح في المعارف ثم تتفرع على ذلك وفروع ووجوه وهي البيان والكشف عن حقيقة
الموصوف او مجرد الثناء والتعظيم او ما يضاهي ذلك من الذم والتحقير والتأكيد ثم
الوصف ان كان مبينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة وان
كان وصفا مفارقا فيسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتميز الشيء من بين الماهيات
المختلفة والثاني من متفقتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى
فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر
القابل للابعاد الثلاثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال
الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال قوله وان
لم يكن معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج يعني قد يستغنى عن
تقدم ذكر المعهود وعن تقديم العلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا
امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب قوله وبه خرج سائر الكتب السماوية
فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده حده على ما نقله عن التلويح وجماعة
فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان

اصل الذات وتعيين جنسه من بين سائر الاجناس لا للاحتراز به عن شيء فالاجناس
اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز
بالمنزل عن سائر الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح **قوله** المنزل على الرسول
جنس تناول المنسوخ وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف
خرج المنسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا
كان بينه وبين الفصل عموم من وجه لا يقال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره
لانا نقول المنقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه
وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط
وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا فصل
اول يخرج ما عدا القران من الكتب السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما لانها لم تنزل
على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسوله فقط والى ذلك اشار بعض الشراح
قوله كما انزلت الفاظ القران تشبيه للمنفي وهو منزلة اي ليس نزول الفاظها كنزول
الفاظ القران لان الفاظ القران انزلت للتحدي والاعجاز وليست الفاظ الاحاديث
كذلك فلم يكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها بقوله على رسولنا ولقائل
ان يقول لا نسلم اخراجها بهذا لان النظر في التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر
عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل على الرسول متناول لها فكيف
يحترز به عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل
قوله وهو اي المصحف لا لافي الجمع ماخوذ من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
قيل لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذي تضمنه اعدلوا
لا الى افراد من افراد المخاطبين بما عدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفهوم الذي
تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند
البعض وهو ينصرف الى الادنى عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف
قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذا لم يرجع الجمع على معناه الجنسي ويكون
ذكر المكتوب لمحض التعلق اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام
للعهد اي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد
والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج به ما يخرج بقيد
التواتر ويجاب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز عما وقع **قوله** يلزم الدور

قوله قال ليس الخ نزولها كالفاظ القران كانه
سكت عن الاعتراض فليتامل

هو مبني على عدم فهم المراد مع ما فيه من المغلطة
عن ان الفاظ الاحاديث القدسية ليست
بمنزلة فليتامل

وهو

وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا
مصرحا والثاني دورا مضمرا **قوله** لان تصور المصحف الخ بيان لزوم الدور وتقريره
ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب
فيه القران وماهية القران موقوفة على ماهية المصحف لاخذه في تعريفه **قوله** والا
اي وان لم يرد لم تخرج عن تعريف القران ما نسخت تلاوته لصدق تعريف القران عليه
لانه منزل على الرسول عم ومكتوب في المصاحف في الجملة مع انه ليس بقران فلم يطرد
التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود
فكان توقف ماهية القران على ماهية المصحف ضروريا لذلك فلا يلزم الدور **قوله**
قلنا تصور المصحف موقوف الخ تقرير دفع الدور ان القران له مفهومان جزئي وهو
المجموع الشخصي الذي ما بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ
فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القران بمفهومه الشخصي وهو مجموع ما بين
الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القران وهذا معروف عند
كل احد فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقران بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف
لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة
على القران بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القران بمفهومه الكلي والحاصل
ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف على معرفة المصحف لكن معرفة
المصحف غير متوقفة على معرفته واما القران بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت
على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم معهود بين الناس بلا احتياج
الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا للمشخص كما فعله بعض المحققين
اما اذا جعل تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي
واختاره المص فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هي
موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما
اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي فتنبه
لذلك فان قلت لم لا تفسر المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو وح فلا دور مطلقا لعدم ذكر
المحدود في الحد قلت ذلك لا يرفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القران فان قيل
نفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا قرانا كان او غيره وهذا هو الشرح المتروك
في السؤال الى هنا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية

في الكتاب اي القران وهو الكتاب بين دفتي
المصاحف تواترا ولا دور لان المصحف
معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القران وليس هذا تعريفا
ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تمييزا له لان القران على الكلام الذي
معنى المفرد فهنا تعيين لاحد افراده وهو المفرد
المعهود

والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول عن
الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن
المأخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع منهم انهم يأخذون
المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه
اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند
اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث فالجواب المؤلف
من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين
الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في
تميزه ما يميزه عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة الاصول بالمكتوب **قوله** والتعريف انما يكون
للماهية الكلية كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته بكنهه
الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غاية الحد التام الاشتمال على مقومات الشيء بدون مشخصاته ولقائل ان يقول
التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الاجزاء
وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلا
يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب
دوام صدقها لامكان زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر
معها العرضيات المشخصات وعند زوالها يزول المحدود وايضا اعني ذلك الشخص
فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب
العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** لان الاصوليين يبحثون عن
القرآن الخ قد تقدم ان للقرآن مفهوما شخصيا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين
فلا ينطلق على الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطلق فمجازا ومفهوما
كليا في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم
يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى
تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول مكتوبا في
المصاحف منقولا بالتواتر وهذا مفهوم كلي لاشتراكه بين الكل وجزئه اشتراكا
معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة تسمى قرآنا حقيقة

كالكل

كالكل الا ان هذا التعريف ان انبنى على عمومه يتناول حروف المباني وهي التي يتركب عنها
الكلام مع انها لا تسمى قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وانه
وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لفظه يراد الانزال الى الافادة
فيتناول حروف المعاني من القرآن وهي احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات
وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب
والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطى حكم القرآن الكل لكلمة او كلمتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء وحرمة مس المحدث وتلاوته على الجنب وان
دلت على حكم شرعي لكن ذلك احكام تتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي فتنبه لذلك **قوله**
ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس مشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها
اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلاث آيات والجزء
يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة
السرخسي قال ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم
قطعا فتأمل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من
اعجزته جعلته عاجزا ثم هذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه
ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول
عن المعارضة والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة وقيل
ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلا في حقيقة الشيء ومقوما له كالحيوان
بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان
ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجة عن
حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق
البشر **قوله** المنقول نقلا متواترا ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور
الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف على النقل لاخذه في تعريفه ويمكن
ان يجاب بان هذا دور معي لا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي وبالثاني الاصطلاحي
فلا دور **قوله** الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد الخارجي هذا مختار بعض الاصوليين
وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان الالف واللام في الجمع يكونان للاستغراق
اذا لم يكن للعهد وسيأتي هذا في محله **قوله** ولئن سلم ان اللام للعهد وانها لم تسلب

معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية قوله فلا يخرج قراءة بقوله في المصاحف
لان الجنس ينصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد ههنا دليل
الكل قوله وكونه للاخراج اي كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل في القيود
ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد التفتازاني على ان مقام
التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز
ان يكون بهذا القيد احترازا عن التسمية في اوائل السور وفيه تامل قوله فاقطعوا
ايمانهما وكذا فصيام ثلاثة ايام متتابعات قوله لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
يعني فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع
شبهة لكونه احاد الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قراءتي ابي وابن مسعود
تلقي العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسمينا الثاني مشهورا دون الاول قوله
واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد او قسيم برأسه بين المتواتر
والاحاد وقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبهة المشهور
بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غير الجصاص ايضا لان المشهور لما كان
متواتر الفرع شمله قوله متواترا لكن فيه شبهة لكونه احاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة قوله
ومما يرد على التعريف اي على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة
بطريق التواتر وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي ح رح على ما ذكره
في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتاخرين فلا يرد على التعريف
لان قوله بلا شبهة احترازا عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد صادقا
عليها فتامل قوله في اوائل السور يحترز به عن التي في سورة النمل فانها قران بالاجماع قوله
لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها قرانا لانها لو كانت قرانا لوجب الكفار منكر قرانيتها لانه انكار
للقطعي لمنكر قرانية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
واذا بطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الكفار منكرها عدم كونها قرانا لان
انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح
الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه
الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا
باعمان النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة وهي كون البسملة اية من الفاتحة ومن
كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا

فان المشهور لما كان متواترا في الفرع اي الثاني
والثالث دفع الالتباس بالمتواتر يكون كالجنس فيه
احادا في الاصل لم يمكن خالبا عن الشبهة
بقوله بلا شبهة ليخرج منه

في

في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها
حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوي
عند كل فريق الشبهة من الطرف الاخر لا يلزم التكفير قوله انها من القران على ما هو الصحيح
من مذهب هذا ما ذهب اليه المتاخرون من الصحيح من المذهب انها في اوائل السور اية من
القران وان لم يكن من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها
شبهة ايضا لكن الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك كما ستذكرها قوله انزلت
للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رض ان رسول الله عليه السلام كان لا يعرف
ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل
سورة رواه ابو داود والحاكم فان قلت هذا يلائم مذهب الشافعي فان تكرر
النزول يقتضي تعدد القرانية قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده كيف وقد
قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها قوله ولهذا كتبت بخط على حدة
علة لكونها انزلت للفصل وعلى بعض الشراح ما قاله المتاخرون من انها اية في اوائل
السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القران من غير انكار مع المبالغة بتوصيتهم
لتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا امين وقد يقال مع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتاخرون
بل الظن صرح به ابن الحاجب قوله وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة جواب عما يقال
لو كانت قرانا على الصحيح من المذهب لوجب الكفار من انكر قرانيتها لكونه منكرا للقطعي
واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرانا لاشتباه الاثار
واختلاف العلماء فان مالكا يقول انها ليست من القران الا في النمل فانها بعض اية فيها
وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار
قوله ولم تجز بها الصلوة جواب عن سؤال مقدر تقديره السؤال ظاهر واما تقرير الجواب
فهو ان وجوب قراءة القران ثبت بنص لا شبهة فيه ولا تتادى الا بقران لا شبهة
في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها
الى راس الاية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا تتادى بها الفرض المقطوع
به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه
لو اكتفى بها تجوز الصلوة عند ابي ح لكن الصحيح هو الاول قوله لشبهة الاختلاف
الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف
ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني دون الاول قوله وما قراءة الجنب

ودليل الحنفية ح

ح الفرق بين الخلاف والاختلاف ع

والحايض فانما جازت لقصد التيمن جواب ايضا وكل من السؤال والجواب ظاهر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة لا تورث
هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها فان قيل فينبغي ان لا تفيد بقصد
التيمن والتبرك جواز تلاوتها لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث
مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من
اعتباره فيما يختلف به بان يراد اطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث
تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر
فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل في ذلك شكرا لم يكن القيود
الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه قوله وهو اسم
للنظم والمعنى المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص
جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف
قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المقروء قال هو اسم للنظم والمعنى باقحام الاسم ولم يقل
هو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروءا
فجعل المقروء اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما للمعنى وليس اسما للنظم
لان المقروء هو حقيقة النظم لا ما هو اسم له فليتامل قوله وفي ذكر النظم دون اللفظ الخ فان
قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب
فينبغي الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر
الى العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لافتقاره الى
حسن ترتيب ليحصل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم
احرى رعاية للادب وفيه اشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيه استعارة لطيفة ولقائل
ان يقول المشبه به لا بد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن
القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم رعاية الادب فقط
قوله وانما ذكر اللفظ الخ جواب سؤال بان يقال قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية
للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى
النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن وتقرير الجواب
ظاهر من الشرح قوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب او السنة قوله كذا في شرح المنار
الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار بدل كل من شرحي ه الانوار للشيخ

اكمل

اكمل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكي شارح الهداية ايضا قوله ولقائل
ان يقول اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين حاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب
السؤال المقدر لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان
النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى
النظم برعاية الادب ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لان المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل تعين استعمال
اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما ستذكره قوله فالاولى
ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلا منا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القائم بذات الله تعالى يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ
والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث نقسم الى الخاص والعام
والمشترك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم عليه رعاية
للادب نظرا الى الاصل كما عناه قريبا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة
الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق
ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب المعاني المتناسق الدلالات فلما كان
السوال في حد ذاته واما اطلاق الشارح التسوية فيه تامل الا ان يقال مراده التسوية ههنا
قوله لا المعنى القديم ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه
بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع
اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان
الكلام النفسي يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز
من باب تسمية المدلول باسم الدال وانما قال لان كلا منا في المكتوب الخ لان غرض الاصوليين
الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعي وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم
دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
وبين اللفظي الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما قوله فلم يرد به ابتداء كلام لا تعلق
له بذكر الاولى قوله بل نظم دال على المعنى يعني ان المراد بقولهم انه اسم للنظم والمعنى
انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا صفة
للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم
والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول الامام بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان

عندي اسم للمعنى خاصة وبهذا المعنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ فان قيل القول بانه اسم
للنظم الدال على المعنى يرفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا
فلا يلائم غرض الشارح والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا
اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة
قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه
فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر
المعنى ركنا اصليا **قوله** وفيه اي وفي قوله وهو اسم للنظم والمعنى **قوله** وهو مذهب
الجاح متعلق بمن يزعم لا انه ابتداء كلام ولو قال عنده اي ح لكان اظهر فتامل **قوله** فقال اي المص
هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان
بعضهم زعم ان المعنى المجرد قران فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي وقول علمائنا جميعا
رد لذلك الا ان اباح رح لم يجعل النظم ركنا لازما في جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عند ابي ح رخصة اسقاط
كمسح الخف ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لا نم كون هذه الرخصة
رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من
احكام رخصة الاسقاط ان ياثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المقيم ولا يشرع غسل
الرجل للماسح على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرئ بالعربية يجوز ويسقط
الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتامل رح في قوله في حق جواز الصلوة اشارة
الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف
بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بها النظم لازم كالمعنى فان قيل على
قول المتاخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب
بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القران بالفارسية عليهما فقد جعل النظم غير لازم
في ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلوة قلنا الشارح بنى كلامه على راي المتقد
فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلي
وهو المعنى قيل الخلاف بالفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما
القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا **قوله**
والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله
يخالف كتاب الله ظاهرا الا انه وصفه بالعربية قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت من ابي ح

ماين

فلا

فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربية لانه كما
وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بلسان عربي ليس بقاطع في تعلقه
بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر
الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله
لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال بالنظم خاص بمذهب
الرغبة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة واقول الرجوع لم يثبت
يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل
من القولين اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر
الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا يمكن اجراؤه على معناه
فيها لان ذكر القران الذي هو عبارة عن النظم الذي هو دال على المعنى وارادة مجرد
معناه خلاف الظ ولذلك قال صاحب الكشف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس
بظاهر بل الظ ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة
اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه
في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك
ما ذكره بقوله ولئن سلم الخ **قوله** لانه يلزم منه بطلان تعريف القران الخ تقريره ان الامام بعد
ما لم يجعل النظم لازما في حق الصلوة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يخ اما ان يكون العبارة
الفارسية قرانا او لا فان كان الاول بطل تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
ولا منقولة عن الرسول عليه السلام وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة بلا قراءة واللازم باطل
والجواب انا نختار الاول والملازمة انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم وليس
كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم مكتوبا منقولا
في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فتدخل الفارسية في التعريف ونختار الثاني والتلازم
المذكور يلزم ان لو تعلق جواز الصلوة بقراءة القران المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه
ويحمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان
قيل يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز
في غيره اجيب بانه ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة
النص نظرا الى ان المعنى هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ذلك ان تقول الزيادة على
الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما يلزم اذا كان

المعتبره

اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن
الصلوة لامعناه الظاهر والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد
ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وحينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس واجاب بعض الشراح ايضا عن كل واحد من الشقين اما عن الاول فبان
يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة لوجود القرآن في
زمن النبي عليه السلام مع عدم جواز هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان
يقال القرآن هو ما نزل به جبرئيل عم على قلب محمد عليه السلام ولم ينسخ نظمه واما عن الثاني
فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا جواز الصلاة لاشتماله
على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمد بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب
القراءة باعتبار التذكير والترغيب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فليحي به
قوله في المتن وانما تعرف احكام الشرع قيل كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن
لما ذكر الاحكام وهي دالة على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام
تعويلا على فهم الاذكياء **قوله** المتعلقة بالقرآن احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان
معرفتها لا يتوقف على معرفة اقسامها **قوله** واحترز به اي بقوله احكام الشرع الى ان
ليس شيء من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز
الصلوة وحرمة القرآن على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات
القرآن فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها
بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز **قوله** والمراد بالحكم
هنا المحكوم اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر على آخر اي نسبته اليه بالايجاب
والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ويسمى تصديقا وهذا ان خير مرادا هنا والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما
ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق المصدر
على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات
الشارع اي الآثار الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب
الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به
اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه ويؤخذ الشرع بالمعنيين فيحتمل المعنى اما الى قولنا انما نعرف

الجابات

بالمتبين ٤

الجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما نعرف الجابات
الشرع وسلوبه التي اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه بمعرفة اقسامها وعلى
كل تقدير يحصل قصر قلب فقصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او الدين المشروع المستفاد
من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المص الباء على المقصور
عليه عملا بالكثير الغالب **قوله** اي اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام
التي تثبت بالكتاب انما هي بالكتاب وهي تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام
بمعرفة الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع التصور ولا
معرفة بخطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى
المقصود وله تعالى لا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامهما المندرجة تحتهما اندراج
الجزئيات تحت كليها لصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حمليا هو هو لانهما
مقسما هذه الاقسام والمقسم جنس اقسامه كما انها عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما دون
معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام **قوله** على تاويل المذكور لان ذلك
المفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تاويل المذكور ليصح مرجع اسم
الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب او القرآن وجرى عليه بعض الشارحين **قوله** اربعة
فينبغي ان يقول الشارح اي فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع **قوله** ولكل قسم منها اربعة
والاربعة اذا ضربت في الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثاني
كما سيأتي فيكون المجموع عشرين **قوله** ووجه الحصر الخ وقيل في وجه الحصر ان المفهوم
من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم
الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او السامع والاول لا يخلو اما
ان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك
وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع وقيل التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون
من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول
اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم
الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فهو القسم الرابع
فتامل **قوله** وجه الشيء طريقه الى الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى
الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه **قوله** لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله
طريق النظم الى آخره قلت بل له معنى لان معناه في طرق النظم التي يتوصل بها الى معرفة

صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اي في اقسام النظم
وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا ينحصر معنى الوجه فيه والظاهر ان تفسير
الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك
الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان
والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما
قاله بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ
الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها
والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ واعلم
ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف
باعتبار تقديمها وتاخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر
الصيغة واللغة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك موقوف
على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى
المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا
فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل
اسم غير ثلاثي كرجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف
باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر
الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر
المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة
هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي وهو معنى قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا
تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين
فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى
الاول فتركه وذكرهما لئلا يتوهم وانما قدم الهيئة على المادة مع تاخرها عنها في الوجود لما
عرفت من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذان عليهما

مدار

مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل بهذه الفائدة اللطيفة **قوله** معناه في وجوه
النظم اي في وجوه دلالة النظم قوله كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم
وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه
كانت دلالته على الانزال لا غير **قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان
الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة الخ يعني
فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان
التفرقة بين رجل ورجال تثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من
بني آدم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية
ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة
تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها **قوله** والصلوة والزكوة
ونحوهما لم تخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن سؤال السائل وكان ينبغي ان يقول
في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وحاصله ان
هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة
لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع
اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم وداخل في قسم
الاستعمال والاخير استعمال الشرع اياها في معانيها بمنزلة وضع آخر ابتدائي حتى صارت
حقائقها اللغوية المهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني حقيقية ايضا لانها تدل بصيغتها
على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة
ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني
اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع
ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة من حيث الصيغة واللغة **قوله**
في المتن وهي اي وجوه النظم اربعة الخ قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق
والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما
خاص واما عام واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد
خارجا عن هذه الاقسام ولم يوجد **قوله** لان اللفظ اما ان يدل الخ ذكر المصنف وجه الحصر
ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم
يترجح احد معانيه وان ترجح فمأول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال

والكلام فيه على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل
والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعددا او لا والاول هو
المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص وهذا
وفي جعل الاول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من
غير نظر الى معنى آخر والمؤول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا قبل
مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا
بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن المؤول داخلا
في اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم
يدخل قلت الاولى انه يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التأويل بيان المراد كالتفسير
الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر القعدة بيان للربوا
والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثيرة قوله في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم القسم
الذي جرى بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه
بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار
المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص
والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد للسامع واليه اشير
في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد والمقابلة لهذا القسم لو جعلت
من اقسام البيان كما ستعرفه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال
في وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان
الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه
كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان
لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكر فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه
المراد قوله ولهذه الاربعة اربعة تقابلها انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله في قسم على
حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله
ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه
بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد الظاهر من حيث
انه ظاهر فاحتيج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف الاخر لان العام يقابل

الخاص

الخاص والمؤول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية
وكذا العبارة تقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر
وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة
اي يجعل القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذه القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها
اربعة قوله واجيب بانها داخلة لانه بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان
هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفاء اربعة قوله فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافي القول بالدخول
لان التابع غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال والتقدير والقسم الثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كائنا لها اربعة اضداد ومن هذا القسم
يقابلها فتفهم منه ظاهر انها اربعة اخرى منه اي من القسم الثاني فيرجع الحاصل الى انها
ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعتين في لفظ واحد مبالغة في رعاية التضاد
واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وذي الحال شيء واحد
ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما شبهه او معناه وههنا العامل في ذي الحال وهي اربعة
عامل معنوي وهو لا يصلح ان يكون عاملا في الحال بوجه ولان الحال قيد لذي وكانها لا يصلح
قيدا للاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة
فان المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان
الاربعتان متفقتان في البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان التكلم به
لا يؤثر في رفع التضاد ولا يوجب نقصانا فيه ولا خللا في رعايته بل فيه رعاية مع رعاية
التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هكذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا
القسم المقابل من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا
يتناول هذا القسم اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان
فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية قوله والثالث اي باعتبار اصل التقسيم والا فهو رابع بالنظر
الى الاضداد قوله في وجوه اي في طرق استعمال النظم في باب البيان اي بيان الحكم قيل الصواب
ان يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال
والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية
استعمال الالفاظ في باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات
والثاني بالمركبات وهذا القسم يجري فيهما قوله والا اي وان لم يستعمل في موضوعه

فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا و اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة و ان يكون غلطا و ان يكون كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة و الكناية ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن تعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة و الثاني المجاز و كل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة الاستعمال او لا الاول الصريح و الثاني الكناية **قوله** قدم اقسام اللفظ و هي القسم الاول و الثاني و الثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اي لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فتقدم وضعا و لذا قدم المفرد على المركب **قوله** و الرابع في معرفة وجوه الوقوف الخ اي في الطرق التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية و هذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ما سيق الكلام و الاشارة ما ثبتت بنظم الكلام الخ و الكلام يقتضي التركيب و لما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم و هذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ صرح ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى و كون الدلالة و الاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر و كذا كون الاشارة و العبارة لان العبارة و ان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة و هو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق **قوله** الاستدلال الخ الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار و قيل بالعكس و هو المراد ههنا لان المجتهد ينتقل عن الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر و في العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل و ليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عد منه تسامحا **قوله** لان مفهومه الخ الظاهر هذا ان العبارة و الاشارة و الاقتضاء من اقسام النظم و الدلالة من قسم المعنى و هو مناف لما قال قبل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح الاصول و جعل بعض العبارة و الاشارة راجعين الى النظم و الدلالة و الاقتضاء راجعين الى المعنى **قوله** و الاولى ان يتمسك فيه الخ اي الاولى ان يعتذر

عن

عن مثل هذه التكلفات و التقسيمات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام الظهر بادني تامل فيتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده و كلما امكن ضبط افراده كان الاستقراء فيه حجة قطعية لا يقال الاستقراء لا يفيد اليقين لانا نقول يفيده اذا كان تاما **قوله** قيل في قوله معرفة تسامح الخ حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد هذه الاقسام بدون المعرفة و الوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا **قوله** و يمكن ان يكون معرفة مصدر المعنى المفعول قلت هو خلاف الظاهر فان قيل قسم الله تعالى الكتاب قسمين محكما و متشابها بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب الآية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها و بانها اصطلاحات مناسبة وضعت لتمييز لفظ من لفظ آخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام و لا مناقشة فيها على ان النص لا يقتضي الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه و آيات اخر مفسرات و آيات اخر مجملات لاستقام و لو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين لم يستقم العطف كما لو قيل منه آيات محكمات و الباقي متشابهات و انما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى درجات الظهور و الخفاء **قوله** بل انما هي اعتبارات عقلية اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص و العام و المشترك و المؤول و قسم آخر يشتمل على الظاهر و النص و المفسر و المحكم و ما يقابلها و قسم آخر يشتمل على الحقيقة و المجاز و الصريح و الكناية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص و العام و المشترك و المؤول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر و النص و المفسر و المحكم و ما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا و ظاهرا و خفيا و حقيقة و عبارة مثلا بالنسبة الى حكم واحد و لا يجوز ان يكون عاما و خاصا و ظاهرا و خفيا و حقيقة و مجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفي فيها الاختلاف بالحيثيات و الاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول و ذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة و ستين قسما و ذكر بيان ذلك و ما هي الا بالاعتبارات و الحيثيات و ليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء و هذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض و بعضها لا يجتمع كالخاص مع العام **قوله** و هلم جرا قال في القاموس هلم اي تعال مركبة من هاء التنبيه و لم اي ضم نفسك الينا و استعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد

والجمع والمذكر والمؤنث عند المجازيين انتهى والمعنى هنا تعالج هذه التقسيم بهذا
الاعتبار جرا قوله فس سائر اسماء الاقسام اي العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل
الامكنة والحقيقة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام قوله
كتقديم المحكم على المفسر وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر قوله لغويا كان
او شرعيا اي سواء كان المفهوم من العبارات حقائقها اللغوية او حدودها في اصطلاح
الاصوليين قوله وليس كذلك اي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ الحكم على
مأخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص او عام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون
الحكم قطعيا او ظنيا ليس من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج قوله والحق
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لا حاجة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه الاقسام
اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم خامس فانه
ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم
والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم
مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز فيه
اكثر من التجوز فيها قوله الخاص هو في اللغة المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا اذا
انفرد وفلان خاص فلان اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم قوله وهو كالجنس وباقي
القيود كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان في الحقائق الموجودة كالحيوان
والانسان ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي غير متأصل في الوجود فان قلت اللفظ جنس
بعيد لانطلاقه على المهمل والمستعمل والمقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال
الاجناس البعيدة في الحد معيب عند اهل النظر قلت انما لم يؤخذ القول جنسا وان كان
قريبا لما شاع من استعماله في الرأي والاعتقاد حتى صار حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك
لانه خاص لما يخرج من الفم فقيل خرج باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس في الحد
انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات
والفصول متممها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما احترز
بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق في تعريف الانسان اما اذا
كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو هنا كذلك لان الموضوع
للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس

معانيها ح

مطلب في بيان معنى الخاص

وفلان مختص اي منفرد به ح

يكون

يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر
الى خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شأن الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل
هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية
المتوسط قوله والمستعملات اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع قوله وما يكون دلالته
بالطبع كأخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدال على الوجع وأح بفتح الهمزة او ضمها والحاء
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض
ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى اعني الوجع
فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا قوله او بالعقل كاللفظ المسموع من وراء الجدار
فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من الشاهد يعلم وجود لافظه بالمشاهدة
لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه
عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى
في بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى
بخلاف اهل الاصول والعربية قوله وضع الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني
عند اطلاق الاول او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول
تعريف للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط
وهو اما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحي واختاره على الدلالة لكونه اخص اذ كل موضوع
دال ولا عكس فلو قال دال لاحتاج الى قوله بالوضع قوله لمعنى المعنى مصدر ميمي من العناية
ويمكن ان يعتبر اسم مفعول مخفف معني اي المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد
من عنى يعني اذا قصد واياما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث
انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبعية
ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعاني هي الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها
الالفاظ وقد يكتفي في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ
سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى
على الاول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى هاهنا مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهرا
او عرضا قوله خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع وهو
المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا سلب الدلالة عن المهملة بالوضع ولم نكتف
بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذي يتخاطب به العامة وغيره قد يدل على المعنى

عرفي

في الكلام ح

المعرف عنه بالقرائن وقد يتجلى ان من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان اللافظ به واجدا
الآلة ودلالتها على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه
بعضهم ممنوع قوله والمشترك ايضا اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع
لمعنيين او اكثر على سبيل البدل ولا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون
دلالته بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد
واحد يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول يخرج به ما لا يكون
دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثانى خرج به المشترك الخ فان قلت لا يلزم مما قاله
فى حل العبارة انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته قلت مسلم لو لم يذكر
ايضا لكن بذكرها عين جعلهما قيدا واحدا فعدم ذكرها كان احرى قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز ز
عنه اى عن المجمل بقوله معلوم لان هذا التقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع فى القائل
والمجمل كالربوا معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء
المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا الخ مع بعد
العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له
ما لم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمى اللفظ
خاصا باعتبار الثانى دون الاول فالمجمل فى اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه
احترز عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثانى لاحتياجه الى البيان قوله وقيل احترز
به الخ اى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا
المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام
على راى فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات قوله والمراد
منه اى من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع لسؤال يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على
القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع
ان يقال مطلق الابهام لا ينافيه اى الخاص وانما ينافيه الابهام فى الذات وهو ههنا ممنوع
لان الرقبة اسم لذات حر قوته ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام
من حيث الصفات فى الواقع والابهام فى الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض
لان الذات فى الخارج لا يخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك
ومثله لا يكون قادحا كما فى رجل بخلاف المؤول فان ابهامه من حيث الذات لان
ذاته غير معلوم لنا قطعا قوله صفة لمعنى يجوز ان يكون حالا منه او من ضمير المستتر فى معلوم

قوله

قوله اى على ان يكون الخ هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اريد بالانفراد
ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم
وهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون فى معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شئ من اسماء
الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى
الثلاثة لا يوجد فى الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية فى اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوهما فكان
هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله فى كل فرد
من افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متحدا والمعنى واحدا
من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له فى الخارج افراد او لم يكن والمسلمون
ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة للواضع فى الوضع
فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس
هذا العدد وهو الثلاثة من غير نظر الى شئ آخر وتركبه من الافراد لا يقدح فى خصوصه
ولا يوجب كثرة فيه لانها بمنزلة كثرة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير باعتبار
الافراد زائدا على الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص قوله فانه موضوع لمعنى واحد شامل
للافراد وهذا مخالف لتعريف المص العام بانتظام الافراد متفقة الحدود على سبيل
الشمول لانه يفضى الى العموم المعنوى وفيه كلام على ما سيجئ فتأمل والحاصل ان
اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص
وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام قوله مستنكرة فى
التعريف اى واقعة فى غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان
من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك
اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا
قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس بكل حيوان ناطق
فيكون ذكرها فى التعريف مفضيا الى عدم اندراج شئ من افراد المحدود فى الحد واجيب
بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق فى الحدود وذكروا التعريفات
فى تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا
بذكرها فى التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل
ان ذكرها فى تعريف الاشياء بحسب الحقيقة فى نفس الامر مستنكر واما فى تعريف
الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستنكر

قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال الامام ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم
الجنس مع الفصل القريبين بل للامتياز عما عداه وذلك غير مناف للتعريف قوله وهو
اما ان يكون خصوص الجنس الخ وهذا لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق
وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات
المتشخصة فاستوت الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحد وكون الاولين ذا افراد
لا ينافي وحدتهما لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن خصوص الجنس
بخص الانواع وخصوص النوع بخص الافراد وخصوص العين لا يخص غير معناه
قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا كالانسان
فانه جنس كلي يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر
في اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي
اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشرع لتناوله
الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحدا حقيقة الا
يرى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص والقضاء
فيها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع
عند المنطقيين والرجل صنف قوله حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه لم ينعقد البيع اشتهاد
على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا النوع
مبني على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من جنس المسمى تعلق
الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فصا على انه ياقوت
احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى
والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت
بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف
النوع لا يمنع انعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية
واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما قوله
كالمجنون وغيره اي المعتوه والمغفل قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره يعني خاص
العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد
المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة

فردا قوله انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء الجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد
وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئي كل للكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الجزئي الكلي
مع شيء آخر فان زيدا له جزآن الانسان والتشخص فيكون الانسان جزء الزيد وزيد كلا له
لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئية بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزئي حقيقيا
كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان والحيوان جزء له وكل لتركب الانسان من
الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة
والعرض العام واذا كان الكلي جزءا فقدم وضعا كما هو مقدم طبعا للتناسب قوله اي الاثر
الثابت للمخصوص حكم الشيء الاثر الثابت به او له مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب
عن ذمة المكلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب
على اداء الصلاة هذا قوله الموانع الصارفة اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة
قوله في المتن الا ان يتناول المخصوص اي مدلوله الموضوع له المخصوص المشهور وهو ما خص
منه العام قوله قطعا تمييز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولا قطعيا اعلم ان
القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا كالمحكم الثاني ان لا يكون احتمال
ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص مطلقا
من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع
هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم
فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف ثبت
القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم قيل هذا عند مشايخ العراق
والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند وقيل انه لا نزاع في المعنى فان من قال
بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا التجوز تارة
فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذا الخلاف في المجرد
عن القرائن الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل
التوفيق بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم اسناد
امر الخ فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ العلم الخاص يوجب الحكم به على
زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدا يختص بالعلم وثبت له دون
غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص
بذلك قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز وذلك لان ما من لفظ الا ويتطرق

تخصص

عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالمحكم وقد علمت ان المراد بالقطع ما ينافي المعنى
الاتم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق
على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلا يعارضه المجاز ولان المجاز
عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة حالية او مقالية والاصل في العوارض
العدم قوله قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمقدم الخ فهم من هذا الجواب ان الخاص
لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في
الخاص منهما ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا تسهيلا
اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق لفظا يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ
معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم قوله الا يرى انه لم يقم تحت حائط
غير مائل الخ يقم بكسر القاف من اقام يقيم لا جاء من قام يقوم اي لم يمكث تحت الحائط يعني لو قيل
لك اقم تحت هذا الحائط وهي غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها علي تلام على
ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناشئ عن دليل قوله اي بيان
التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه
اجمال ح ولا اشكال قوله لانه يحتمل لبيان التغيير كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المص
نفى احتمال البيان مطلقا فلم حمله على بيان التفسير فقط فقال لانه يحتمل لبيان التغيير يعني عند
دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل البيان التبديل مع بيان التقرير اذا اريد نفي المجاز فان
قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فكيف نفى المص احتمال البيان مطلقا
قلت المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل البيان مهملة
في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقا لانه وان لم
يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان قوله هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع الحكم
الاول الخ وهو قوله يتناول المخصوص قطعا مثلا زمان لان تناول المخصوص قطعا مستلزم
عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص قطعا قوله والثاني لنفي
زعم من قال الخاص يحتمل البيان كالنسخ نظرا الى احتمال المجاز قوله في المتن لكونه بينا علة لعدم
احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة العلة وعلة العلة علة وفي جعله علة
لكونه بينا تامل والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بينا في نفسه
لا يحتمل البيان لان البيان الخ فافهم قوله وهو اثبات الظهور وحده اي البيان قوله وهي
اي ازالة الخفاء لازمة قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال هذا على طريق اللف

والنشر

والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى
قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمه
ازالة الخفاء فلو جرى البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء
فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان
المراد بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على
معنى مخصوص معلوم قوله لا يقال هذا اي قول المص لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهي
جعل المدعى جزءا من الدليل ح وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا
من الدليل بقوله بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات الشيء
بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون عين المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم
احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب
لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتامله قوله هذا التفريع لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل البيان
وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق البيان به ودليل الصغرى انه
بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي
لازمة وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال
وهو مح قوله اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما بمقدار تسبيحة قوله وكذا القومة
في القومة اي من الركوع قوله وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل
ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رض قوله كما ذهب اليه
ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد وخالفهم ابو ح ومحمد رح فانهما قالا بالوجوب في الركوع
والسجود على رواية الكرخي واما على رواية الجرجاني فسنة واما القومة والجلسة فسنتان
عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلوة بدونه فعندهما اذا لم يأت
بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجوز قوله وهي الميلان اي معناه اللغوي الميلان يقال ركعت
النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى عن الكبر قوله يكون زائدا
على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع عندنا
ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك
بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تع اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخ اما
ان يكون بيانا للصلوة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول ح والا يلزم ان يكون التعديل
واجبا على حياله واللازم بط اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد والجملة

اجماعا فتعين الثاني وهو المط وقد علمت انه لا يصلح بيانا لها **قوله** وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لا احتياج للمعنى الشرعي الى قيد زايد على اللغة **قوله** ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد على اللغوي لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ عن دليل وفيه تأمل **قوله** لان الحاج الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى تقتضي الصلاة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم تثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الآحاد اذا صحت مع ان تتمة الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه السلام وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه السلام انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة ومع يجب حمل قوله عليه السلام فانك لم تصل على الصلاة الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضي عدم سقوط بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى او يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه وللقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف انها فرائض على الفرائض العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر وعلى ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز عنده بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عليه السلام لانه ما صلى الا مطمئنا والصلوة كانت مجملة وفعله عليه السلام وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتأمل **قوله** في المتن ويطل شرط الولاء هو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى خرج عن الصحة الى ان يكون

الولاء

تمامه
حتى اثم
هو الثاني اي الكامل المعدل
وهو لازم ترك الفرض كرئن لا الواجب
يستوقفه

الولاء شرطا في صحة الوضوء **قوله** وهو اي الولاء ان يتتابع في افعال الوضوء الخ هذا تحاشيا تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هوا معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم **قوله** لانه عليه السلام واظب عليه واخرج ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي عليه السلام توضأ على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به **قوله** لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارقطني ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال مخرجوا احاديث الرافعي لا وجود له في الرواية **قوله** وهي شرط عند مالك هذا ليس بمعروف فان مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها لا يضر **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رض بلفظ لا صلوة لمن لا وضوء له لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة بلفظ ما توضأ من لم يذكر اسم الله **قوله** وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الاولى ان يقال وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلوة فقط **قوله** وهي شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه من حديث عمر رض اما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية وانما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده **قوله** معناها اي الغسل والمسح معلوم وهو اي المعنى الاول في الاول والاصابة في الثاني **قوله** ونسخ له هو عطف تفسير وذلك لان النص باطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في آية الوضوء على اي وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فلما عملتم به قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به واعترض باشتراط النية في التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه حصل واجيب بان النية فيه انما تثبت باشارة النص

لابغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد واستشكل بان
ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك
بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له
على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نم ان القصد هنا عام بل هو خاص
بدلالة الفاء الدالة على السببية اي فتيمموا للصلوة والقصد للصلاة عين النية قوله
فان قلت تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء
كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة في الصلاة مع ان كلا منهما ثابت بخبر الواحد وتقرير الجواب
ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونها شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع
من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كفرضه بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع
ليست كقوة التابع فتامل قوله ولقائل ان يقول الخ هذا وارد على النظر واذا سقط النظر
ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشارح ان يبين ضعف الجواب
ثم يقول فالاوجه ان يقال الخ فتنبه لذلك قوله ومكملها الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو
عطف تفسيري في بعضها او مكملها فيكون في ذكر حكم ما نظر وقد عرفت ظهور التفاوت
بين المكملين من غير هذا الوجه فتفطن قوله في الثاني والثالث يثبت الواجب اعلم
ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور ايضا لانه احاد الاصل
فتخصيص الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على ان النافي يثبت به الوجوب الا ان
ايضا والشارح لم يذكر ذلك فتنبه قوله فخبر التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل
نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان تلك
الزيادة التي ذكرناها وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة
قوله والامر للوجوب اي ومثله لو كان قطعي الثبوت لثبت به الفرض لانقطاع
الاحتمال فاذا كان ظنية يثبت به الوجوب قوله لانها انما تجب في العبادات المراد
بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنية فالاولى ان يقول وخبر
النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك
الدلالة ولقائل ان يقول صاحب الهداية استدل بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
على كون النية شرطا في الصلوة فيظهر بذلك ان كون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل
ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المص في الكشف وليس كذلك فانه لو كان من ذلك

القبيل

القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة وصاحب
الهداية تبع في ذلك شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث
مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كان مشترك الدلالة
فصنيع شمس الائمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول والمص جعله
من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون
الواجب قوله وكذا خبر التسمية اي لا يدل على وجوبها والظ ان المراد بالوجوب
الفرض كما مر وهذا لا يناسب لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من
حيث السنية فنفي دلالة اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل على المط فالاولى ان يقول
ما ذكرناه او لا نم يقول وكذا خبر التسمية الخ ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت واللزوم
اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والفرض
اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان انتفى الانسان والفرس فيلزم
من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح قوله لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة لقائل
ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة محمول على نفي الفضيلة مع انكم قلتم
بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية التسمية ويمكن ان يقال خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من
توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق
قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا الحديث ضعيف لانه انما يرويه عن الاعمش يحيى بن هشام
وهو متروك ولهذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان
صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما قيل من ان المراد به نفي
الفضيلة كيلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض
لا الوجوب قوله الا يرى انه عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد
الوجوب ومواظبته عليه السلام على الولاء كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق
وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع قوله وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام
نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدينا من كتب السنة
ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رض قال قال النبي صلى الله
عليه السلام من نسي مسح راسه فتذكره وهو يصلي فوجد في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح براسه
فان ذلك يجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلوة في سنده سهل بن سعد انهم بالكذب

قوله لانه اول بيت وضع للناس علة للتسمية بالقديم قوله لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا
البيت محدث ولا عريان كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني
والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قال الطواف بالبيت صلوة الا
ان الله تعالى اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة قوله لان الطواف
خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر قوله
فلا يكون اي الطواف موقوفا على الطهارة لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي
لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها قوله فان قلت النص مجمل الخ اي اذا كان مجملا
جاز ان يلتحق خبر الواحد بيانا له قوله قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها قوله
واجماله اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو مجمل
من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص لوجه لا ينافي عدم اجماله
بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله فبقي ذلك البعض مجملا حاصله ان الاية مجملة في حق مقدار المسح وحديث
المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة لا يدل على ان ما دون
الربع لا يكون فرضا مع ان الشارح يسلب كل القول باجمال الاية فيما يأتي فكيف نختار ههنا انها
مجملة وسيأتي في محله قوله فلا يحتاج الى الجواب ذلك على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من
طرف الشافعي بان يقال عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على عدم فوات
الترتيب وهو شرط عنده لان ذلك المقدار لا يجزي عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا لغيره لم يعتبر
فرضا في شيء من الطهارات قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص مجملا من
حيث العدد حتى يلتحق خبر الواحد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار مستفاد من صيغة التفعل
لان باب التفعل للمبالغة والتكثير وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاراغ في المحل
فالتحق خبر الواحد بيانا له وقد يجاب بانه لو كان باب التفعل يقتضي الاجمال للمبالغة لكان
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ان ذلك بالنسبة
الى العدد ولكن لا نم الاجمال بالنسبة الى المبتداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له قوله والاولى
ان يقال الخ يعني انه لما ثبت انه لا اجمال في الاية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين
المبداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الاحاد ولقائل ان يقول لو ثبتا
بخبر مشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي الفرضية مع انهم
قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة تنجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاربعة الاول
ولذا لا ينجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من غير جهة الحجر الاسود فتأمله قوله

والتأويل

والتأويل بقروء بالرفع عطفا على فاعل يبطل كما فعله الشارح والبواقي مجرورات لعطفها
على المضاف اليه وهو الولاء قوله يعني ليتربصن الخ يشير الى ان لفظ الاية خبر ومعناه
الامر اي ليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء اي مضي
ثلثة قروء على انها مفعول به او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف وقيل هو على بابه والمعنى
حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة قروء وقروء جمع كثرة والموضع موضع قلة فكان الظاهر
ان يقول ثلاثة اقرؤ واختلف في تأويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجازا
وقيل لما جمع في المطلقات اتى بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص ثلاثة وقيل التقدير ثلاثة
اقراء من قروء والقروء مشترك يستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القروء على الاطهار فهو
مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم وحملنا على الحيض فهو مذهب
الخلفاء الراشدين وابي الدرداء وابن مسعود والشان في الترجيح قوله يكون الطلاق واقعا في حالة
الحيض لكونه مأمورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله
قوله وبان الهاء في الثلاثة الخ تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد ويقال ثلاثة
رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت الهاء على ان المراد من القروء
الاطهار قوله والجواب عن الاية الخ كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا
لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا قوله بان اللام الخ اي عدم ذكر الباء
في الموضعين كما فعل في قوله وعن الشافعي ان الحيض قوله فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما
في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة قوله او بان المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن حاصله ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت وداخلة على مضاف محذوف
على ان الاضافة للبيان قوله بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنه وروى سفيان رحمه الله ايضا
عن عمرو بن دينار ان ابن عباس رضي الله عنه قرأ فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقوهن
لقبل عدتهن وروى طاوس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها
قال طاهرا من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض قوله وقال في الكشاف معنى الاية مستقبلات
لعدتهن لان الطلاق سابق على العدة قوله وعن الشافعي عن الحيض الخ تقريره ان يقال ان
الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون
دخولها نظرا الى لفظ قروء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه
فيعامل معه العدد معاملته مع المعدود فالقروء والحيض اسمان لمسمى واحد وهو القرء من الحيض

غير ان القروء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون بمعنى واحد اسمان مذكر
ومؤنث يجريان على كل منهما احكام اللفظية من غير ذكره على انه لا مانع ان يمنع تأنيث الحيضة
بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة وما للتمرة
والوحدة لا يكون للتأنيث **قوله** وقلنا هذا ابطل هذا شروع في ترجيح ما ذهبنا اليه من
ان المراد بالقروء الحيض وابطال ما قاله الشافعي ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاولى
تقديم هذا على الجواب كما قلناه **قوله** وطلقت فيها اي في حيضة فتأمل **قوله** لان المعتبر
هو الطهر المتخلل بين الدمين جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق يكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما
لمجموع ما تخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
وتقرير الجواب ان الطهر لا يخلو اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل
الى الثاني والا لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد
او اقل لاشتماله على ثلثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم
الانتقاض فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر
ممتد والامور الممتدة لا تدخل تحت العد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة
والسكون وح لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا
بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكونان
واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع اجيب بان
دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها فانه كما لا يتصف اول النهار
بكونه يوما فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بجزء الانتهاء
الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بجزء الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع
ذاك ومن ادعى جواز الاول دون الثاني فلم يكن بد من البيان **قوله** وطلقت فيها اي في حيضة
قوله فتكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه
قوله قلنا الخ تقرير الجواب ان هذه الزيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعاد
وذلك لان الحيضة الواحدة لا تتجزى والعدة تحتمل مثل هذه الزيادة كما في عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة ولك ان تقول في تحمل النقصان
ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلزمونه يندفع

بان

بانه يرجع الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل النقصان
وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل
العدة محذور بعد التكميل بدليل جريه بهما من اقتضاء طهرها وبان قوله عليه السلام طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان في ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير **قوله**
فان قلت قد جاء النقصان على الثلاثة الخ هذا وارد من جهة الشافعي تأييد المعنى
قاله والزاما لنا بانه يصح النقص عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه
الجمع ثلاثة مع انه اطلق هنا لفظ الجمع واراد به شهرين وبعض الثالث فكأنه جاء
الحج ثلاثة اشهر والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة
قروء قرءان وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل
بموجب النص **قوله** الاشهر عام يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه
وفيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما جيء
والا وجها ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر **قوله** وتقريره موقوف على
مسئلة تختلف فيها اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبد الله بن مسعود
وابن عباس وابن عمر وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت
او ثنتين او ثلاثة وبه قال ابو ح وابو يوسف رحمه وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن
الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال م وزفر والشافعي واحمد ومالك
وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني اصابته في الطلقات الثلاث مثبتة
حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين
هو غاية للحرمة **قوله** فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا اي في الطلقات
الثلاث فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان
محللا في الحرمة الغليظة ففي الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير المحلل بعد الطلاق
لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد
طلقة واحدة في الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث
قوله فيملكها الزوج الاول بالطلقات الباء صلة يملك لا سببية **قوله** فلا يكون للزوج اي
الثاني حكم في الحل الا في الطلقات الثلاث **قوله** احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح التزوج اي حتى
تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا

قوله فالله سبحانه وتعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اى بسبب الطلقة
الثالثة قوله وهى اى الغاية غير مؤثرة فى الحل لان الغاية لا تأثير لها فى اثبات ما بعدها
بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما فى
الايمان الموقتة تنتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما
فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم تثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا
ههنا يكون اصابة الزوج الثانى منهية للحرمة ثم تثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة لا يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت
حل آخر تضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما
يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثانى
الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب
لم يظهر اثره اصلا قوله فالقول بانه اى الزوج الثانى مثبت للحل كما قال به ابو ح وابو
س رح ليس عملا بالكتاب قوله اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا لان غاية الشئ
بمنزلة بعضه وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغوا
اصلا وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير الى
فاستشار قبل مجئ رأس الشهر لا يعتبر فى البر حتى لو كلمه حنث لان الاستشارة غاية
للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود
الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية
يعنى فى الحرمة الغليظة قوله فاجاب المص عنه الخ حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل
بالكتاب انما يلزم اذا لو اثبتنا صفة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تع حتى تنكح زوجا
وليس كذلك انما اثبتنا ذلك بخبر مشهور تجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يرد ما ذكرتموه
وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في مباشرة
العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطئ فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل
للوطئ فكانت موطوئة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا وقيل المراد بالنكاح
الوطئ عملا بحقيقته وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق
اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى الوطئ الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد
سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا
ولفظ الزوج مجازا ايضا مع ما يتكرر من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون فى الكلام

لان العقد يستفيد باطلاق اسم الزوج فحمل النكاح
على العقد كان ذكر الزوج اعادة من غير افادة سعد

مجازان

[illegible]

لان التزوج حقيقة فى التزويج فحمل النكاح عليه يلزم
الزوج الذى يجب مغياه مجملا التكرار سعد

مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة مع كون الايلاج ثابتا
باشارة المص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا هذا القول لعلة المجاز
ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز ثابت اى الحقيقة على ان اضافة
النكاح بمعنى الوطئ اليها غير مسموعة فى كلامهم ولو جاز ان تسمى واطئة باعتبار التمكين
لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق
المجاز بل لانه اسم لتمكين الحرام كالواطئ الحرام ولان سلم ان النكاح ههنا بمعنى التمكين
لا يحصل المقصود لان الحل ثابتة بالوطئ الذى هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطئ وبهذا
الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالفعل
فليس بصحيح فان ذلك الوطئ لا محالة لا يقال بمجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفى بل لا بد من
البيان لانا نقول يكفى فى شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به
وكان على المص ان يقول وانما يثبت الوطئ والمحللية بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح لان المراد
بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى فى المتنازع فيه
وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك فى صورة الحرمة الغليظة لانا نقول يثبت بطريق الدلالة
لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت وصفه اولى قوله وهو ما روى انه عليه السلام
الحديث رواه الجماعة الا ابا داود ومن حديث عائشة رض ولفظه جاءت امرأة رفاعة
القرظى الى النبى عليه السلام فقالت كنت عند رفاعة فطلقنى فابت طلاقى فتزوجت
بعده لعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه السلام
وقال تريدين ان ترجعى الى رفاعة قالت نعم قال عليه السلام لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقى عسيلته
من عسيلتك فى لفظ البخارى كذبت والله يا رسول الله انى لا نفضها نفض الاديم ولكنها
ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة قال عليه السلام فان كان كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك
قوله بالعنة العنة عدم القدرة على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى بكر دون الثيب
او الى بعض النساء دون البعض قوله اتريدين هو مقول قول النبى عليه السلام قوله
والعود الى الحالة الاولى من ضرورة الغاية كان من عدم حل او بعض حل فيعود ثلث
تطليقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثانى لو قال بعد الطلقة او الطلقتين بلا تحليل
زوج اتريدين ان تعودى الى فلان صدق حقيقة وان كان العود لا الى ما تملك به ثلاثا فالجواب
ان العود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى الشبيه بها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح
والحل لا يشترط عموم وجه الشبه قوله لا بالسبب السابق معطوف على قوله بسبب

العسيلة اي المحللية تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق وقولهم فالمغيا
ينتهي بالغاية ويحل السبب السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان
يحتمل التوقيت كان الحل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة
هو الامساك وهو موقت وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذي نحن
فيه فان سبب الحرمة هو الطلقات الثلث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرأ عليه
ما يبطله وهو التزوج الثاني قوله لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات
آدم قوله والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل فهو السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب
الظاهر اولى قوله فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا يكون حلا جديدا الا بحدوث السبب يستلزم
حدوث المسبب قوله والذوق علة للعود الى طريق آخر في وجه الاستدلال بالحديث
وتوجيهه انه عم علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل
على ان مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت به الحل لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه من
حديث عقبة بن عامر ورواه النسائي واحمد والترمذي من حديث ابن مسعود رض
بلفظ لعن رسول الله عم المحلل والمحلل له قوله لانه نكح على قصد الفراق الخ قلت قد استدل
بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه غير مراد اجماعا لانه شمل
المتزوج تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللك له او
تقول المرأة فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له
قال الزيلعي في التخريج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل وظاهره
التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت الحل
فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض فمنشأه عدم معرفة
اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الا على منع ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت
بظني سموه مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد
وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولو نوياه
اي اشتراط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجورا بقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح
على قصد الفراق على ما اذا شرطاه بالقول اما اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان بعضهم
قال انه مأجور وان شرط بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن عنده على [illegible]
اذا شرط الاجر على ذلك فان قلت لم يستدل الشارح على مسئلة الكتاب بهذا الحديث

ودون

ودون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل هو المثبت
للحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف لانه يحمل هذا الحديث على شارط
الحل او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والسبب
شريك المباشر في الاثم والثواب قوله والمراد من اللعن الخ الواو ههنا بمعنى او لانه جواب
اخر بعد الاشتباه بالغرض من اللعن قوله اظهار خساستهما اما خساسة المحلل فلمباشرته
مثل هذا النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجه واما
خساسة المحلل له فلمباشرة ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها
واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو لا يليق بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث
لعانا قوله بل عمل بخاصين يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو
العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت
للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزم اهمال الفائدة مع امكان العمل به وعدم منافاته
لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال قوله ولقائل ان يقول الخ هذا وارد على ما
قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها فان
موضوعها ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون نسخا
الجواب الصحيح ان الحديث مشهور يزاد به على الكتاب لا احاد لاخراج هذا الخاص
عما زيد عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاص كتاب وسنة كيف وقد جعل الزوج الثاني
منهيا للحرمة الغليظة يقتضي عدم هدم الطلقة والطلقتين كما قال به محمد وزفر والشافعي
وجعله مثبتا للحل لا يقتضي ذلك كما قال به ابو ح وابو يوسف مع تنافي اللوازم يقتضي تنافي
الملزومات واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان
ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع آحادية الحديث
بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص الحديث فيما لم يعمل
فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه في الجواب
هو مفهوم حتى وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو اوردنا التقدير على
ذلك لما ضرنا التنافي المذكور لجواز قيام الحيثيات المتنافية بالمحل الواحد لعدم الاتحاد
بخصوص المحال فتأمل قوله فان قلت الحل ثابت في الطلقتين الخ تقريره لا نم ان الزوج
الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك لزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت

لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت بشيء منه لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء
العلة قوله قلنا لا نم لزومه اي لزوم اثبات الثابت الخ حاصله ان الحل الذي يثبته الزوج
الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل الذي كان قبله كان ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان
والحل الذي يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاثة فكان مثبتا لما
ليس بثابت والمحل اي المرأة ان لم تقبل اصل الحل تقبل ثبوت وصف الكمال بان يمكن
تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه قال بعض المحققين
وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارح لا يزيد على انه مثبت لتجدد الحل وكون الحل على
الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق
الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل لا استيفاء الزوج ماله من الطلقات قبله وحيث ابتداء
بثبوت الحل كان ثلاثا فثم ما فظهر ان القول ما قاله محمد وباقي الائمة الثلاثة قوله العسيلة
كناية عن الجماع العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كني بها عن حلاوة الجماع لما روي
عن عائشة رض ان النبي عم قال العسيلة هي الجماع قوله اشارة الى ان غيبوبة الحشفة
كافية قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو ادخل الشيخ الكبير الذي
لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بيد السيد لا يحللها الا اذا انتشر ويحل الصغير الذي يجامع
مثله اي يحلل لانه يجد لذة اصل الجماع في آلته فتور وادخلها فيها حتى التقى الختانان فانها
يحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط ان كان
المجبوب لا ينزل لا يحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد لو كان مجبوبا لم تحل فان
حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بيقين حتى
لو جامعها وهي مفضاة لم تحل ما لم تحبل قوله وهو ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري
فانها لا تحل عنده حتى ينزل احتجاجا بالعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج وانما
هو كمال قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجتمع مع عشرة
القطع مع الضمان والجلد مع النفي والقصاص مع الكفارة والحد مع العقر والمتعة مع
المهر والتيمم مع الوضوء والحيض مع الحبل والعشر مع الخراج والصدقة مع الزكاة والفدية
مع الصوم فحكم السرقة عندنا قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق
عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروى الحسن
عن الامام انه يضمن اذا استهلكه قوله لانهما اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا
ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ العبد واذا اختلفا

مطلب في بيان عدم جمع العشرة مع العشرة

المحل م

من

من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفائه فامكن اعتبارهما معا
حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به قوله لقوله
عليه السلام لا غرم للسارق بعدما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن حجر لم نجده بهذا
اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور عن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف رفعه
لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه دارقطني
وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزاز والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن
ابي حاتم في العلل وقال منكر وقرر عليه البيهقي في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا
بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا
عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه فيه وكذا
لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ
من طول الطريق قوله وهو قوله تع فاقطعوا اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو
الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته لما احتمل فهما
اسماه هو ظاهر قوله بل زائدا عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال الزامي لانه
يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد قوله فقد اتيتم بما ابيتم اي جئتم بما منعتم
وهو الزيادة على النص بخبر الواحد قوله ثبت باشارة قوله تع جزاء يعني سقوط عصمة
المال ثبت باشارة نص مقرون بالقطع وهو قوله تع جزاء لا بقوله فاقطعوا ليتجه
ما قلتم واصل الكلام متوقف على آخره في اثبات الحكم وتقرير موجبه قوله يراد به ما يجب
حقا لله تعالى على الخلوص وحقه على الخلوص انما يكون بهتك حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق
حرمة هي له على الخصوص وبالحرمة التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما لذاته لا لغيره كشرب
الخمر لا لغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته لا لغيره وما دامت
العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته ولا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت
بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة ومتى تحولت اليه لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما
لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع
ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل
على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة
والضمان للعصمة لا للملك لا يقال فعله لاقى عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محرما لحقه

حتى تؤدي ٤

المشهور ٤

المخصوص ٤

لوجوب

لوجود النهي فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان
كما في قتل المسلم خطاء وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان لانا نقول
ان الجناية ههنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى **قوله** ولان الجزاء
مصدر جزى الح الجزاء اما ماخوذ من جزء بالهمزة اي كفى وعلى هذا يكون الهمزة اصلية او من جزى باليا
اي قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزايا غير انها قلبت الفا لوقوعها بعد الف
متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية ومع
بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة
والحرمة كاملتين وفيه نظر **قوله** فلو تغيبت في المال من جهة العبد لا يكون و اما العينة بل يخرجه
وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انقطاع القطع
لشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا لا يقال لا نم ان هذه
الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز
عنها معتبرة في درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك لانا نقول الحد وما يندرئ بالشبهات
ولا نم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتامل
فان قيل لو استقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا لاصارة الفعل به واما العينة وهو يبقى
حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفي في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كما في حقوق
الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا نلتزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدايع من ان
السارق اذا اقر انه سرق من فلان الغايب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه
واما في حالة البينة او الاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى
الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي من باب المخاصمات المالية والدعوى فيه شرط **قوله**
لانه اي المال او حق العبد **قوله** يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع انتقال العصمة
واللازم وهو عدم القطع منتف ههنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة **قوله** والخمر ليس كذلك
اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه **قوله** وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال
الملك جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لو لم يبق للمالك
حق الاسترداد اذا كان المسروق قائما لانه كما ان العصمة شرط لكون السرقة موجبة
للقطع فالملك كذلك اذ لا قطع في غير الملك فهلا انتقل الملك كالعصمة وتقرير الجواب
انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو
قلنا بانتقال الملك اليه تعالى لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود انتقالها تحقيقا لا ابطالا

انتفاء

فامتنع

فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها وقعت
على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض فان الملك
صفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان المالك ليس بمحل الجناية فتامله
قوله اعلم ان العصمة تنتقل حال النعقاد السرقة موجبة للقطع لمس الحاجة الى الحفظ في
تلك الحالة ولتصير الفعل حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة **قوله** ولكن انما يتقرر الح وهو دفع
لما يقال قد علمتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه سقوط الضمان
عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم اسقطتموه بالقطع واثبتموه بسقوطه وتقرير الدفع
انا قلنا بالانتقال ليقع القطع حدا لله تعالى وما كان حدا من حدود الله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال
تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة بحق العبد
باقية واذا كانت باقية بحق العبد كان الضمان لازما عملا بتحقيق اصل السبب وهو حق العبد
وعدم تمام العارض وهو الانتقال بحق الرب **قوله** فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
فقد يقال بهذا اذا اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم وتجاب
بما قاله بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه
من اتلاف عضوه فلا يضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو
خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور
بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص
وانما لم يسقط القطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع او لعدم
تصور اجتماعهم على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشرط طلب
شخص ما منهم لا خصوص لطلب المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة من باب المخاصمات
المالية اشترط في ثبوتها لما يترتب عليها من القطع طلب من له يد حافظة على المال المسروق
وفي الكافي وهذا اذا اختار المالك القطع وان قال انا اضمنه لم يقطع عندنا **قوله** وفي المبسوط
الح حاصله ان سقوط الضمان انما هو في القضاء والحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان
ليخرج عن الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء تحرزا عن شبهة الخلاف **قوله** فان قلت قد تقدم
العصمة الح بهذا نشا من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغي
ان لا يقطع لعدم المالك مع انه يقطع وحاصل الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نم ان مال
الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على

ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا كمستحق
الوقف فالمراد بالمالك اعم من المالك حقيقة او حكما لان المالك ليس شرطا في العصمة لعينه بل لكون الغير
حتى يشترط حقيقة بل لانه متعلق حق الغير **قوله** ولذلك صح ايقاع الطلاق الخ اعلم ان المص
كما اورد من قبل المخصوم فرده بما تراه انا خالفنا فيها الاصل المذكور دونهم فقد تعلقوا به فيها واجاب
عنها وارد عليهم فرعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعملنا به ولا جواب لهم عنها فقال
ولذلك ومرجع الاشارة الى متناول الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان **قوله** صح ايقاع
الطلاق بعد الخلع اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجته
خالعتك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق فانه يصح ذلك
منه ويقع هذا الطلاق على المرأة وتنقص به العدد وان لو كان وزال به الملك ان لم يكن يزيل ولم يصح
عند الشافعي بل يكون لغوا **قوله** لان الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي
لا يزول به الملك فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح
قوله بتمسك المص الى الاولى الاحسن فكر معنى الاية ووجه الاستدلال بها عند قول
المص عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريقة المزج لان فائدة المزج ذكر اصل
العبارة عقيبها **قوله** ومعنى الاية يعني قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به **قوله** فلا اثم على الزوج فيما اخذه ولا على المرأة فيما افتدت به
حتى لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظلما **قوله** وصل الطلاق بالافتداء بما في ذلك
لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل
الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون
مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم في تخصيص فعل المرأة بها تقرير فعل الزوج
فيما سبق من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه جمع بينهما في قوله تعالى الا يقيما ثم خص جانب
المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بالضرورة ان فعل الزوج
في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقرر فيما سبق في اول الاية وهو الطلاق
فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك
عن الشافعي وكان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو
حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على

مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فمن ابطل الطلاق بعده وايصل قوله
تعالى فان طلقها باول الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد
التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام
اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في
بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين
من ان الافتداء ينصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا
في الطلقتين شيئا الا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والا
ولا في ولان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المدعا كما
قوله واعترض عليه اي على الاستدلال رواية ودراية **قوله** لان المذكور هذا اعتراض
الرواية **قوله** لان موجب الفاء اعتراض الدراية **قوله** وكل ذلك الاشارة من عنه
قوله والا لما يتصور الخ **قوله** واجيب عنه بان اتصاله اي قوله تعالى فان طلقها بما فهذا جواب
اعتراض الرواية **قوله** فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكونا
بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت جوازه بطريق الخلع فكانه قال
فان طلقها بعد الطلقتين اللتين ثبتتا عن الخلع والافتداء واللتين كلاهما او احدهما خلع
وافتداء به يتم المقصود ايضا وهو يصح ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به ما قيل من انه لو كان
الفاء للتعقيب لزم من مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق
الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان
طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغاء على انا لو
بان تعقيب الثالثة على الثنتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا وافتداء لكانت مشروعية
بعدهما خالصتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا خير في اثبات
كل به لبطلة **قوله** فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة
وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر بعد الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق
فتامل **قوله** وموجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية **قوله**
وهذا لم يقل به احد الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام مقام التعليل ومرجع الاشارة كون
الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر
حاصل في جميع حروف العطف واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع الخ جواب

فتدا

عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله
لان غاية ما يفهم من ذلك اي من كون الفاء للتعقيب الوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح
للجواب عن قول المعترض ولما تصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم
والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس
نفس الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء قيل
لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو
الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع
فيدل على المط بعمومه ولا نم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر
اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان الافتداء بصيغة الخلع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم ذلك
لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قلت على ما ذكرتم اي من ان
الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله
الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد
منه الرجعي وتقرير الجواب يوخذ مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه على ذلك
قوله ولقائل ان يقول الخ لذلك هو كلام ظاهر جيد وليس بخاف من عند الشارح كما ترى اي
بل المحققون ذكروه وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبني على كذا الخ قوله فلا وجه
ان يتمسك الخ وفيه تردد ودليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله الطلاق
لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول به الملك بالاجماع قوله
في المفوضة التفويض التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان
يزوجها من غير تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها ان كانت من اهل الاذن والصغيرة
التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذا في شرح الاصول وفي الحقايق لا تتصور ذلك
في صبية او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهرها قوله وهي بكسر الواو الخ حاله
انه يجوز في المفوضة الحرة كسرة الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول لما ذكره
الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يسمى الا مفوضة بالفتح قوله وتجب المتعة
ذكر في العناية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية كما

هنا

هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خنزيرا او خمرا فان قلت ينبغي ان يتنصف
مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى قلنا المسمى معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول
لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان ينتصف المتعة بالطلاق قبل
الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينتصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينتصف المتعة
وان كانت معلومة بالنظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف قوله والابتغاء هو الطلب
الخ حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف
خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب
بالعقد الصحيح ولا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب
المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال الى زمان الدخول او الموت
كما قال الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه
نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تع غير مسافحين ولا
من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله تعالى بأموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ملصق
بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بل الصاق مال واعترض بان التمسك بهذه الآية
في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بلا مال بل في ذلك سكوت عنه وقد
قام الدليل على مشروعيته بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تع
وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده واجيب بان
المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين
بالصوم وهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لا نم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع
فالصواب ما امضيناه من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال فاما قول ابن
عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة بن عبد الله بن مسعود رض سئل عن رجل
تزوج امرأة ولم يفرض لها مهرا ولم يمس حتى مات فردهم ثم قال اقول فيها برأيي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ارى لها مهر امرأة من نسائها لا وكس
ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله
عليه السلام قضى في بروع بنت واشق وفي رواية ابي داود فقام ناس من اشجع فيهم
الجراح وابو سنان الاشجعي فقالوا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضاها فينا في بروع بنت
واشق حين مات وان زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحا
شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم قال البيهقي جميع روات هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روي

عن علي رض انه قال لا نقبل معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح هذا عن
علي رض **قوله** ارادة ان تبتغوا انما قدر ارادة دون ان يقول ابتغائكم باموالكم لان الارادة لازمة
للطلب لا ينفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اول بالطلب **قوله** ويجوز ان يكون
بدلا لكن ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط
ذلك على الصحيح كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل اشتمال
والعائد محذوف تقديره ان تبتغوها **قوله** اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي لان العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمى فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي فهو انما
يجب اذا وطئها ولم يجب بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا فلكل واحد من
المتعاقدين فسخه قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما فسخه الا بحضرة
صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقد وهو مقدار ما يجب اخذه لو زنا لو كان
حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح
قائمة مقام الوطي للتمكن منه بخلاف الفاسد **قوله** وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها على ان لا
مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه والفرق ان الثمن
في البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد **قوله** زوجتكها بما معك
من القران رواه البخاري ومسلم من حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة
على ان القران جعله مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اي بسبب ما معك
من القران **قوله** فليلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني
من حديث جابر وفيه مبشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي
رواه من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره يحتج به
ذكره النووي في شرح المهذب وما صح ان يحتج به صح ان يبين له المجمل ويعضده ما رواه البيهقي
وابن عبد البر عن علي رض انه قال اقل ما يستحل به المراة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء والشارح
جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للمال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لا اجمال
في الاية بل انما تقتضي وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه
قوله فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضنا وهنا لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد منه ولا
يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضماير نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم
الا بقرينة تنضم اليها من تكلم او خطاب او غيبة وسيأتي تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان
والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى **قوله** فدل ذلك على ان

متولي

متولي التقدير هو الشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ
فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد
قوله والشرط عليه الخ اي على التمسك بالاية نقلا وعقلا في ان الخاص خاص موضوع لمعنى التقدير
الخ وحاصله انا لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والتبيين والتقدير
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف
في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير
لان الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب
ههنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة عطف المملوكات
على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج واما معنى التقدير
فلا يستقيم في حق الاماء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى الايجاب قال صاحب
الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وتقرير الجواب
ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من حمله
على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان المتبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض
مع وروده استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه
تبادره الى الذهن دون غيره وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون
غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون والتعدية بعلى والعطف
فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لازم تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان حمله في الاية
على الايجاب لا يكون حمله ذلك قاضيا على من حمله منهما على التقدير لان احد الحملين لا يقضي
على الاخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب لحصل المطلوب ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا
على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا عند الله وهو مجمل في
حقنا فيلتحق الحديث المذكور بيانا لمجملا انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى
على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون مجملا ايضا فيلتحق به الحديث بيانا **قوله** ويمكن ان يجاب
عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور لعدم
القرينة والاية ليست كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم في هذه العبارة
قلاقة لانه ان قرئ وغير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان
قرئ بالجر عطفا على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او الجر لا معنى
له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ كما ذكرنا **قوله** بالحديث

لانه لو قوبل بالنفقة والكسوة [illegible]

المشهور لاحاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان مع ان هذا الحديث
خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاولى
اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس لا المشهور المصطلح قوله احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس والكلام النفسي فانه لا يطلق عليه
القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير وبالغير نفس القائل وبطريق
السبيل وهي قصد الطريقة والاختيار ما يصدر من غير قصد كما في الجنون والاغماء والنوم
والسهو قوله وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب
الفعل والدالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوي فهو التماس وان
قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء قوله وقيده بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع
ليس بشرط بل الشرط عد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر ام لا قوله
حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا
ولهذا ينسب الى سوء الادب والحمق فلذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون
مجازا اي تشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء
لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة تشيرون بكذا ولقائل ان يقول بعد تسليم ان
المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين ان المعرف هو الامر الذي يجب
امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الآمر اعلى رتبة من المامور في نفس الامر قوله وهي
القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع وهي ان يحذف حرف المضارعة
ويعامل آخره معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا ابقي
على ما هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيدت همزة وصل مضمومة ان كانت
عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل واضرب واعلم واما اكرم
ونحوه بفتح الهمزة امرا فبناء على الاصل المرفوض فافهم فلا يرد قم ودحرج
وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة
افعل فيكون ذكر افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تامل قوله وفيه
نظر وجه النظر انه اذا كان المراد من الامر الآمر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع
خرج امر الغائب فانه امر وليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض
التعريف به فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام
افعل ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر قوله والاصوب ان يقال مراده

الى

الى معنى فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل والمراد بالجميع
الايراد والحاصل انه ليس مراده بهذه الصيغة على الخصوص بل المراد من افعل ما دل
على طلب فعل ساكن الآخر فيشمل صيغ سائر صيغ الامر قوله خرج بهذا اي بقوله
افعل اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او واجب عليك فعل
كذا فان ذلك يحكي طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر لعدم العلاقة
وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغ
المذكورة عليه لصدق الحد عليها واجيب بانما يتوجه هذه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك
طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي
اخبار عن الطلب لا انشاء قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح المراد بالقول
معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا
الامر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن
الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم
بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء وانما الصيغة سميت
به مجازا لدلالتها عليه واحترز بغير كف عن النهي ويرد عليه نحو الكف ولا تكف اللهم
الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا فان كان القول
بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي
لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ اما مذهب
اهل السنة فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن
الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البديع وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الاصولي
ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة قلنا
سلمناه من الحيثية التي ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القران
وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه فهذا الحديث يليق بالفقهاء
والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام لنظم القران المتلو دون النفسي قوله ولقائل ان يورد
عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاصطلاحين لا يقضي على الآخر على انه من الحقائق
الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله في الحقائق اللغوية
والعرفية وعن الثاني بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة
في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض بغير ما ذكر مما هو مجاز عندهم فتامل لا يقال يرد

على الطرق الصادر عن الساهي والنايم والمجنون ونحوه مع انه لا يسمى امرا الا انا نقول التقييد
بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقه والاعتبار المذكور وهو عقد الامر نحو
عاليا **قوله** قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وقيل اول ما يجب
على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول صحيح وقيل الاخلاف فان اول
ما يجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء الاشتغال القصد الى النظر والتحقيق
ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة
والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل
قدم الامر لان معظم التكاليف تثبت بالامر وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف لان الايمان
والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر التعلق
الكلام الازلي فالموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون متقدما
على سائر التعلقات **قوله** بصيغة افعل حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها الى
افعل وليس هذا الطريقه المرجح وكان الاولى ان يقول بصيغة هي افعل محافظة على بقاء التنوين
قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة وفي هذا الحصر نظر لان الوجوب يستفاد
من اخبار الشارح كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص وقوله ولله على الناس حج البيت وغيرهما
نحو احل الله البيع وحرم الربوا فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ما قاله
صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارح يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى
الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمامور به ان
لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد به المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار
مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر
والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب
عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل
مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن
الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه **قوله** اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا
بالمعنى لا المعنى به يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر اما
المعنى فيتجاوز اللفظ الى لفظ آخر **قوله** كالمترادف ان يكون معنى اللفظين
واحدا كالليث والاسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول
للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك **قوله** وقد يكون على العكس اي بان يكون المعنى مختصا

باللفظ

باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز
المعنى الى معنى آخر **قوله** كالمشترك اي كالعين مثلا فان المراد من المعنى نفس الذهب مثلا
فانه مختص بلفظ العين مثلا وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة
والينبوع وغير ذلك **قوله** وقد يكون الاختصاص من الجانبين اي يكون المعنى مختصا باللفظ
واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان
والفرس **قوله** وما كان الاختصاص هنا اي اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين
لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها واختصت معانيها بها عندنا **قوله** لجانب
المعنى اي اختصاص المعنى بالصيغة وهو بدل التفصيل بدل الكل **قوله** ولجانب اللفظ اي
اختصاص الصيغة بالمعنى **قوله** قدم الاول اي اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود
اي لان المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعل **قوله** وفيه رد اي
في قول المص لازمة رد قول من زعم من الواقفية ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت
معانيها بها دون التي اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغة رد قول من قال
من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس
الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله
وفيه رد راجعا الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى وانما يفي بالرد اذا عاد الى لازمة كما قررناه
لكن عوده الى لازمة خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده
الى الاول لكن لا يصح من جهة المعنى فتنبه لذلك **قوله** في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا
لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة قوله يختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص
اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول قيل في كلام المص نظر فانه اطلق القول
في الفعل وهو مخصوص واجيب بانه اتى بمهملة وهي في قوة الجزئية واقول وعلى هذا التقدير
لا يخلو ايضا كلامه عن تسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا خلاف
به الحج ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله فاقطعوا ايديهما
وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فالحاصل ان ما كان سهوا
او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وكان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وما ليس
كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعندهم يطلق اي الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان

فذهب

والفرس والانسان باين افراده قوله لقوله تع وما امر فرعون برشيد وقوله تع شورى
بينهم اى فعلهم وقوله تع وتنازعتم في الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تع اتعجبين
من امر الله اى صنعه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال
بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشئ ولا اتصال بينهما بوجه
ولئن سلم جوازه مجازا فالحمل على الحقيقة اولى قوله وعندنا لا يطلق اى الامر على الفعل حقيقة
بل انما يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل مجازا اذ لو
كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يجب
الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ قوله
تمسكوا اى القايلون بان الفعل موجب الخ والحاصل ان هنا مقامين احدهما الاصل وهو
ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعله عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا الحديث فان قيل
اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل فالجواب ان فيه تنبيها على انه مع ابتنائه
على الاصل وثبوته به ثابت بدليل مستقل قوله بان النبي عم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق الحديث اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود
عن ابيه وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوائت لتاخرها
عن وقتها المعتاد وفي الباب عن ابي سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب
والعشاء الحديث اخرجه النسائي وابن حبان قوله عن الوصال هو اسقاط الاكل
عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يتخللها قوله وهو ما روى انه عليه السلام
الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة وانس وانفرد به البخاري
من حديث ابي سعيد قوله وهو ما روى انه كان يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود
واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن حبان عن حديث ابي سعيد الخدري قوله والا اى لو
كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كانه امر
بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل ونعم ما قال الغزالي
انهم لو يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض
دليلا قوله ولقائل ان يقول الخ يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة ان
النبي عم لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما ثم يوما ثم راوا الهلال فقال
لو تاخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديث لو مد لنا الشهر لواصلت

وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يخبرهم
بها كما اخبرهم بغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية
قالت اردت ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله عم نهى عن الوصال
وقال انما يفعل ذلك النصارى وبه علم ان وصاله عم وان كان وصالا صورة لكن لم يكن وصالا
في الحقيقة لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بمجازي ما ينشأ عنهما من شبع وري له
وبه علم ايضا ان التعليل بهما انما هو للاعلام بان النهي للاشفاق عليهم خاصة ولذلك
قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص في النزع المسبب
عن وجه والاذى واما اختصاصه باخبار جبرئيل عم فهو المخصوص بهذه الواقعة قوله
وايضا بهذا الدليل مشترك الالزام يعني يقال ان نهيه يدل على ان الفعل ليس بموجب
يقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله ايجابا الوجوب وفهمهم في ذلك حجة
فيعمل به ويجاب بانه ولئن لو متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كلما تابعوه فيه وهو
باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وهو ما كان باطلا وجب الفاده فهذا الاحتمال
يجب القاده قوله والوجوب استفيد من قوله الخ هذا جواب عن استدلالهم على الفرع
يعني وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ
لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا
يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامتثال به قوله لكنه جواب تسليمي لانه كان له
ان يمنع الخ طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اى يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه
ويدفع ما يرد عليه وهو اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نم ان المراد من الامر في الاية الفعل
بل المراد به القول لانه الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل فلا صارف
نصرف الامر عن حقيقته وهي القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة
يصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص
له بقوله ولا فعل والترجيح للحقيقة قوله ولئن سلمنا ذلك اى ان المراد من الامر فيها الفعل
فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب
الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب
عن الايات الاخر واعلم ان ما ذكره المص انما هو جواب عمن قال بالاشتراك اللفظي ولم يجب
عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق
القول عينا لان مسماه اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان واذا انتفى

الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه **قوله** الا ان الامر بمعنى الفعل لا يجمع
جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر مطلقا على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى
القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر
اذا اريد به الفعل يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول يجمع على اوامر لا غير واحده على غير
قياس كرهط واراهط واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على
اختلاف المعنيين وح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا
فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف
الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الجمع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل
التفرقة بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا
لا نم ذلك الا يرى ان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة
مع انه مجاز في احديهما وحقيقة في الآخر **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ
الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل فاعلم ان صيغة الامر
ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان
والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والاخبار والتسخير والتعجيز والتمني
والتأديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان
المص يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية
الى انها مشتركة بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات
وابن سريج وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي
وقيل بالمعنوي ولهذا لم ينظر المص في ايراد الثلاثة دون التهديد الى هذا وذهب
بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقال
بعضهم لا ندري ايهما حقيقة في الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه
هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق
لانها مجملة لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف عند البعض في الموجب وعند البعض في تعيينه
وذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجاز
فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب
جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة من المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب
مالك الى انه الاباحة **قوله** فادنى الترجيح الندب هذا فاسد لان الموضوع للشيء يحمل على

الكامل

الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون
وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب
قوله وذلك بالاباحة لا شك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا ح
يه وعليهم ما ورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
قوله ولو لم يكن الامر موجبا للطلب او دليلا آخر للعمل به لا يقال انما عرفنا ذلك بان شاهدوا الاحوال
لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حيث اشتغل
من كان حاضرا او مشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائبا فيثبت ان موجبه الوجوب
قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله يعني لدلائل الآتية
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر
المطلق واما الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد له من دليل والجواب انه لا يجوز
ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والا لما صح ان يراد من الامر
بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقي لكن التالي باطل
بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الاية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة
على الوجوب فالمقدم مثله **قوله** هذا والقول لبعض اصحاب الشافعي اي ممن قال بالوجوب
قبل الحظر والاباحة بعده واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة
قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجب الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان
موجبه الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه الوجوب
قبل الحظر وبعده الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض شروح اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا
ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد
الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق
ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تع فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر
الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر
الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول ان الامر
المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما تقتضيه المقام عند
انضمام القرينة فلينظر **قوله** كقوله تع فاذا حللتم فاصطادوا او كقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا

حينئذ

وشاهدا فهذه الحال لا توجد

و قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها و قوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن الحنتم والمزفت و النقير فانتبذوا فيهما و لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع
الحظر لانه المتبادر الى الفهم و هو حاصل بالاباحة و الوجوب و الندب زيادة لا بد لها من دليل
قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين و قوله عز و جل و لكن اذا دعيتم
فادخلوا و كالامر للحائض و النفساء بالصلوة و الصوم بعد زوال الحيض و النفاس
و الامر بالصلوة بعد زوال السكر و كالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام
او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب او الردة او قطع الطريق و كالامر
بالحد و بسبب الجنايات بعد ما كان الابتداء محظورا و هذه الاوامر كلها يفيد الوجوب
و ان كانت بعد الحظر لان المقتضى للوجوب قائم و هو الصيغة الدالة على الوجوب و لم يتفاوت
صيغة الامر قبل الحظر و بعده فلا يتفاوت حكم و هو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح
قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
النهي الوارد بعده من التحريم الى الكراهة بالاتفاق و انما فهمت الاباحة فيما ذكروا من
النظاير بقراين غير الحظر المتقدم و الكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لا يثبت بمثلها
القواعد الكلية قوله لانا نعنا بالترك نحو نعفيه عن الكتاب و صوابه و لكن انما بالترك قوله
فيعود الامر على موضوعه بالنقض و ذلك لان الاصطياد و اخواته انما شرعت حقا للعبد فلو
وجبت لصارت حقا عليه و هي نقيض المشروع و لهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة و لا
الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب و انما لم يتقدم حظر كيلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا
قوله و هو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك الخ اي ما منعك من السجود على زيادة لا اي
ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه و الاستفهام للتوبيخ و الذم
و الانكار و الاعتراض و هو انما يتوجه على كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم و الا فله ان
يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا الدليل انما على كون الامر بالسجود للوجوب و لا نزاع
لاحد في استعمال الامر لذلك و انما النزاع في كونه حقيقة له و خاصا به قلنا اطلاق قوله اسجدوا
لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك و من ان تقول اذا امرتك امر ايجاب و الزام دليل على
ان الامر المطلق للوجوب و هو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا و لقائل ان يقول لكون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم و الكلام في الامر المطلق
فتامل قوله و قيل المراد بالنص قوله تعالى و ما كان لمؤمن الخ هذا هو المناسب للمقام و للمعنى لا صح
للمؤمنين و المؤمنات اذا حكم الله و رسوله حكما ان يختاروا من امرهما شيئا و يتمنوا من امره

بل

بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل ان وقوع الامر نكرة في سياق الشرط و الضمير في امرهم
لمؤمن و مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي و غلب المذكر و في امرهم لله و رسوله جمع
للتعظيم و اذا انتفت الخيرة عن المامور تعين الوجوب قوله و استحقاق الوعيد لتاركه
بهذا استدلال اخر على المطلق قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اضافة الفتنة
و بالوصف المخالفة مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله عن امره الخ لا يدل
ان الامر في الاية مطلق و هو لا يفيد الا كون امر واحد للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر
مامورا بالحذر بل المامور بالحذر هو المخالف لامره الخاص و هو ما ذكر معه قرينة الوجوب فلا تدل
الاية ان جميع الاوامر للوجوب و لا يتم المط اذ لا نزاع في كون كل الاوامر للوجوب قوله فانه يجوز
استثناء من لفظة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلاني و اذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت
هذا اي الدليل الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا و هو عين النزاع فيكون
استدلالا بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب او الخصم ان يقول لا نسلم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز
ان يكون للاباحة او الندب و تقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة و الامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق و انه لا معنى هاهنا للندب او للاباحة لان
استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح و المندوب و الاقرب ما قال الشارح
من ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر و الحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما و تركا للواجب لتعلق بها الوعيد التهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ و ايضا
قد اجمع اهل العرف و اللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل
مع انهم على انه لطلب الفعل جزما و هو الوجوب و ايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير و هذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ لان الاجماع
المذكور لم ينعقد على نفس المدعى و هو ان الامر للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف
فيه و انما انعقد على محل اخر يدل دلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل الصريح
اذا لم يوجد ما يخالفها و المراد بدلالة الاجماع اي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ يحمله من
المجمع عليه دل على المطلوب قوله و ما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له لكن قد يراد
به الانشاء و يصير كناية عن الامر فيثبت به الالزام بطريق الاقتضاء و صار معناه اوجب
عليك لاني امرتك به فتامل قوله كالماضي و الحال و الاستقبال المراد بالصيغة المختصة
بالاستقبال نحو اضرب و بالحال نحو يضرب و هذا بناء على ان المضارع حقيقة في الحال عنده

الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه هكذا في جامع الصغير
قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب ب
بالشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ الى اختيار المكلف قوله هذا اثبات اللغة
بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية والا فلا شك
في ثبوت القياس اللغوي لان القياس ثلثة شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان
يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث
وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها قوله وهو الامر فيه شيء
لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والجواب
ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر لملاحظة ما تقدم
من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكامل وذلك بالايجاب قوله القياس لا اثبات عدم
اصالة المشترك لا لاثبات اللغة يعني انما تبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب
والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد
الفعل فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منعه اذ اللغة
انما تستفاد من الواضع كهذا قالوا وفيه شيء فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي ا
من غيرها لان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم
ان المراد نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه
بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم
لان الاختصاص ينافي الاشتراك قوله ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق العقاب
بالوعيد لا يقال لو كان المامور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لانا لا نسلم انه لا يستحقه
لغة فانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يلزم لغة لكن المعصية لما وجبت بدليل وجب لايذم ع
فيما وراء ما حمل كلامهم على ظاهره قوله وقد يقال بهذا استدلال بطريقة اخرى من جهة المعقول على
كون الامر للوجوب تقريرها ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر بمعنى امتثل ووجود المتعدي بدون
لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك الائتمار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانخراج
عن الخرج والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية
وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفيا للجبر واستحقاقا للثواب بالاقدام على الائتمار مختارا
والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود اي الوجوب تحاميا عن الجبر فبقي الوجوب
المفضي الى الوجود في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لابد للمكلف من الاتيان المنتهى

بموجبه

بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بتراخي وجود اللازم عن الملزوم ليكون في مهلة الى زمان
اختيار المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى قوله والمراد بقولنا الامر
حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع نقل
الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع بل حقيقة في الوجود بالوضع مع
انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة
اقسام لغوية وشرعية وعرفية قوله فان الخلاف في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في
حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ائتمر فلا يتم
الدليل مراده واعلى المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم يصدق
عليه انه امر به فعلى هذا يكون الدليل مراده واعلى المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نم صدق
ذلك بل نتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امر به او الندب
يقال ندب او التهديد يقال هدد وغير وعلى هذا فقس قوله لا يخ اما ان يراد به اللازم
الحقيقي اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللازم اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدي
لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار في حق الكفار فانه متحقق في حقهم بدون
الائتمار منهم ولهذا يصح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثاني لانه متعد
اذ يقال ائتمر زيد عمرا واجيب عن الشق الاول بان الائتمار لازم للامر في الاصل لما ذكرنا
من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار
من المامور فنقله الشارع من الوجود الى الوجوب وعن الثاني بانا لا ننكر انه متعد الى مفعول
واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين
للزومه على الفاعل مع المفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال
علمته القران فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه
والاخر بنفسه وبالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر
حصول الفعل ممنوع خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من
المامور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الائتمار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود
الابتلاء والاختبار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير
مفيد للمط لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعديا الى واحد وغير متعد الى
اثنين لا اس له بالدعوى ولا يفيد شيئا قوله شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق يعني
هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر لان فخر الاسلام

اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فتنبه لذلك **قوله** واذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة قال ابو اليسر وصاحب الميزان ان الاجماع على انه مجاز اذا اريد به الاباحة لكن الشيخ رح جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه **قوله** يعني لازم الندب والاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل **قوله** عنهما اي الوجوب قسيما والندب والاباحة قسيما فلهذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير في لازمهما وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه **قوله** يكون مجازا الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر دل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه وهما جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسيأتي بقية الكلام على ذلك **قوله** فان قلت كيف اختار فخر الاسلام الخ اجوبة الاعتراض على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليس كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعترض يقول و على تقدير الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما ايضا والجواب مذكور في الشرح **قوله** وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب ومساواة الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون

جزء

جزء المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استعمال الكل في الجزء فيه نظر لان استعمال الكل في الجزء من باب المجاز على ما تقرر في محله فكيف يكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلا بد لكلام الشارح من تتمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء كما ذكره بعض الشراح وهي ويكون معنى استعمال الصيغة في حكم الاباحة والندب هو استعمال في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهذا مبني على مرادين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة عدمهما وان الماذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون ان الامر حقيقة في الوجوب وليس معناه ان وجوب التقديم مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك والثاني ان المراد من استعمال الامر في الندب والاباحة انه يستعمل على نحو ما صرح به من استعمال ~~الا~~ الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة **قوله** كما اذا قلنا رمي حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير بقرينة الطيران **قوله** اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى الخارجي الخ هذا جواب قول السائل على تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون وجود الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وان استعمل في عينه فهو حقيقة فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما **قوله** بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فقد عرفت وجه البناء على ذلك **قوله** على ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسره

الفقرية في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن
الانفكاك بينهما بحسب الجزء فان قلت فعلى هذا يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده
بدون الكل صح فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا
يكون الجزء مغايرا له وبقية الكلام على ذلك في علم الكلام فليطالع **قوله** وبهذا البحث وقع
الاشارة الى ان المراد بالغير المعنى الخارجي بناء الخ والذي حرر من التحقيق اثبات ان الندب
والاباحة جزآن من الوجوب لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له
قوله وبه سقط نظر بعض الشارحين الخ اي بما حرر من التحقيق وبالتتمة التي ذكرناها سقط ذلك
والمراد ببعض الشارحين هو الشيخ اكمل الدين **قوله** وان لم يوجب هل يحتمله او لا اي
وان لم يكن يحتمل هل يوجب بصيغته او بشرط ام لا فهذه اربعة مذاهب سياتي ذكرها في
الشرح والثلاثة الاخيرة يؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا
من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق والاحتمال وأما الثاني فيؤخذ من اشارة السلب
الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة السلب الثاني وهو الاحتمال
المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي بالتسوية المذكورة **قوله** قال بعض اصحاب
الشافعي الخ يحكى هذا عن المزني من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائيني
من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك **قوله** لان الاقرع بن حابس الخ
اخرج احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا
رسول الله صلعم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام
يا رسول الله قال لو قلت لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع وروى
مسلم من حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلعم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا فقال رجل أكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث وجه الاستدلال
عم به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل اللسان وجه ولخطأه رسول الله
لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر
العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وحج اشكل عليه الامر
من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر **قوله** وقال الشافعي
وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية
وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك ضربا الخ

نظر

نظر سيجيء بيانه **قوله** والنكرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم
وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير من امرأة فهذا الاصل الكثري **قوله** لكنه يحتمل
العموم الخ ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثاني
عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انهما
متلازمان ههنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولهذا اقتصر في تحرير المبحث
على ذكر التكرار **قوله** يحمل عليه اي على العموم بقرينة تقترن بها الخ قلنا الكلام في المجردة عن القرينة
لا في المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض
اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع **قوله** لقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل رواه ابن
عدي من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا الاستدلال
مما لا يقول به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال
وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده
بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامي فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت لاثبات
مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما لزم من
تجدد الاسباب المقتضية الى تجدد المسببات لا من ان الامر المطلق والامر المعلق بالشرط والامر
المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه يقتضي وجود مسببه
فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه
قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقتا
بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلت قد وافق
اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول
باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله
اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى ان صيغ الطلاق والعتاق
كيف يوجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر الحكم الى زمان
وجوده **قوله** لكنه يقع جواب دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد لما صحت
نية الثلاث في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت
بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو ادنى
ما يعد به ممتثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار وحدته الجنسية لا باعتبار

ان له افرادا في الذهن او الخارج الا يرى ان الطلاق جنس مثلا من اجناس التصرفات
يصح وصفه بالوحدة وان كان فرادا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني
ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما عرف في خصوص الجنس والنوع والحاصل ان
كثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** حتى اذا قال الزوج لامرأته طلقي
نفسك فقالت طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على
الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية **قوله** فيقع الثلاث لانها الوحدة الاعتبارية
والحقيقة الجنسية الذهنية ولو اوقعت واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت
ثلاثا لم يقع شيء عنده وعندهما يقع واحدة **قوله** فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو مات
الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام
المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في النهاية **قوله** والاصل ان موجب اللفظ الخ وذلك لان الامر
هو التجويز العقلي والموجب بمعنى الوصف الثابت للفظ **قوله** ولقائل ان يقول الخ هكذا
اورده بعض الشراح الخ واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد
كما لا يقبل التعليل على ان موجب العدد نطقي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا
لفظيا وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التوكيد
والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجبه الواحد الغير المذكور لان
الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغيير الحكمة فلذا اضيف الوقوع
اليه لا الى الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على الواحد شيء لان الواحد ليس بعدد على الصحيح
مع ان الشارح رح ذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتأمل
قوله الا ان يكون المرأة امة استثناء من قوله لا تحتمل نية الثنتين **قوله** لانها جنس طلاقها جواب
سؤال بان يقال ينبغي ان لا يصح نية الثنتين في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل
فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها فتحتمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري كالثلاث
في الحرة **قوله** الا ان في المرأة يقتصر على المجلس وفي الاجنبي لا يقتصر وذلك لان قوله
طلقي نفسك في معنى تخيير زوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس باجماع
الصحابة فكذا بهذا الخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل فالتوكيل استعانة فلا يقتصر
على المجلس **قوله** واما قوله طلقي فامر له اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق ولقائل ان يقول
يتخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا الا ان بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا لعدم الارادة
على ما عرف في محله وح لا نم ان الامر له اثر في ايجاد المأمور به وايجادا فتأمل **قوله** فصار الطلاق

مذكورا

مذكورا حكما فصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه
النية لاحتماله وتلغوا في الجز لاقتضائه **قوله** لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر
قيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المط ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم
طلب المصدر بالمصدر لان قولها طلقي مختصر من اطلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به
هو التطليق فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق والثاني ان قولهم مختصرة من طلب الفعل
لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول فهو ممنوع لم لا
يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يخطر بباله الاختصار او عدمه وهو الظاهر في الاول
وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب
من الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب
مفهوم التطليق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصرا ومعناه ان طلب
الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة
صيغة الخبر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سيان لا محالة
والا لما كان المختصر مختصر الذلك المطول اذ الاختصار تقليل الحروف مع تادية المعنى بكماله
والا كان اقتصارا لا اختصارا **قوله** وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب من الافراد
فلو كان منافيا لما وقع جزا لان الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الفرد جزا
انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه
اذا كان المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كان عرضيا فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة
ليس بذاتية بل لكون الواحد كليا لا لها والكلية عرضية على ما عرف **قوله** لان الفرد ما لا
تركب فيه والعدد مركب وكل ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق
على شيء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت
ان معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار
وهو المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه **قوله** ولقائل ان يقول الخ هكذا ذكر
هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد ليس بحاصر لاحتمال
من المحتملات بما جعل سند المنع وهو المراد وعدم اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا
يكون به الوحدة جزءا من الموضوع لا يستلزم عدم الوحدة وانها ملحوظة له فيه لا على جهة كونها
جزءا له لان معنى التوحد مراعى وملحوظ في وضع الفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا لما
وضعت له الفاظ الوحدان والا لما كانت الوحدان وحدانا ولما صح وصفها بها على ان

ليس الكلام فيما هو كالاثنان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل الوفاق على ما مر وانما الكلام في المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا يعني باحتمال العموم والتكرار سوى ان يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب **قوله** ولكن لا نم ان ذلك اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله** هذا جواب سؤال الخ ويحتمل ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحد مراعى فقيل لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر شيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر **قوله** او الوصف الذي هو علة ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود المأمور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو باطل بالاجماع **قوله** فلا يكون مما نحن فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا **قوله** قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب فح يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عند نا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم تكرر المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين متعلقتين بهما الامر وما علق به من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد ومنعه لاستحالته بالضرورة فقال المخالف قد يثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل يثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر **قوله** فان قلت هذا يشكل الخ حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسوادك لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود وقال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به ما تكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعا

والعبد

والعبد عبدا مكلفا لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف **قوله** وعند الشافعي الخ هذا مما يحتاج الى تفريع قوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك تتميما للتفريع واظهارا لثمرة الخلاف ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما ثم ان كان فيه ايماء الى العلة للمعلول **قوله** وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ولو اوقعت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة عملا بما تقدم له من الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية **قوله** وكذا عند من قال موجبه التكرار قلت وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين **قوله** لكن اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا متفرقا او مجتمعا اما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعته المرأة نواه الزوج او لم ينوه لان موجب اللفظ لا يقتضي على عزيمة اللافظ **قوله** في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد واعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر الكلام فح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد وعلى انا لا نم ان كل اسم الفاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث وقاسم لا يدل على المصدر وتأويله وكذا اي كاسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل ولا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق **قوله** قوله عليه السلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود والدارقطني من حديث جابر واخرجه الدارقطني ايضا من حديث ابي هريرة واخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب

قوله وصيغة الجمع الخ يعني في حمل الايدي على اليمين ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين
للسارق يمين وللسارقة يمين لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل
في الاطلاق الحقيقة قوله وذلك يجري الخ الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق
الايدي فقط فهو من تتمة الالزام قوله حتى لا يراد بآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما الا سرقة واحدة لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا
يحتمل العدد ومعنى السارق والسارقة الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة حل
ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا توقف قطع
السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل
بالاجماع قوله وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا اما كون اليمين تعينت بالسنة قولا فلما
اخرجه الجماعة الا ابن ماجه عن عائشة رض في شان المخزومية وفيه فامر النبي عليه السلام
بقطع يدها واما تعينها بالسنة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية مح
وفيه ان النبي عليه السلام قطع يمين السارق من الزند قوله فلم تبق اليسرى مرادة
من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع والسنة فظهر
ان السارق لا يوقف على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى يحدث توبة قوله ثم لم يكن
ههنا تكرار القطع جواب سؤال بان يقال يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث
يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن
السرقة كذلك وتقرير الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل
على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لان محل استيفائه
وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علية
السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند
تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين قوله والجواب عن الشافعي الخ الثالث فيه الزمنا بشيئين
الاول ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ والشارح اجاب عن الاول
ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم
وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر
كان علي رضي الله عنه لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتي به بعد قال اني
استحيي ان ادعه لا يتطهر للصلوة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى
ابن عباس يسأله فكتب اليه مثل قول علي رض ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رض

صيغة الجمع والثاني ابطال

استشارهم

استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي وقد حاج علي على بقية الصحابة في ذلك
فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدي اليه الرأي وقراءة ابن مسعود مشهورة
يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى
في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره وهو بخلاف الاجماع
والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نم ان
في حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف
في القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وهما جزآن منهما يكون بصيغة الجمع ومنه
قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء ممن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة
فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا كما ظن قوله تقييد المطلق نسخ بهذا معنى قول الخصم
وذلك يجري مجرى النسخ قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان انما قيدنا بالاولية لما سيأتي
من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر
هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما
كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل
مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف المضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل
ص الواجب قوله اي اخراجه الخ من العدم الى الوجود لان التسليم في الافعال هو اخراجها
وايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بايجادها
على الوجه المعتبر لان تسليم كل شيء بحسبه مع ان للافعال الشرعية حكم الجواهر باعتبارهم
ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود والفسخ والاقالة فيجري فيه التسليم حقيقة
في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولئن كان مجازا فهو في التعريف دون التحديد مع
انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح قوله تخرج القضاء
لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به
عوضا عن الفائت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به قوله في المتن بالامر
الخ اداء واسلام الصبي العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب
البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منها اداء وليس بتسليم
نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان المراد بتعريف الاداء الذي هو من حيث
الامر لا الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس الافعال الخ هذا السؤال والجواب
مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بحسبه

وانما كان محلها لو لم يذكر تفسير التسليم قبل **قوله** فان قلت تسليم نفس المعين كيف
يتصور الخ هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظ لانه ذكر قريبا ان المراد من عين الواجب
افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وبه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس
الوجوب الخ اذ هذا السؤال هو ذاك القيل الساقط بعينه لا منه وارد على ان المراد بعين
الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان
قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا
قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه اذ يقال الواجب بالامر
غير الواجب بالسبب او الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلا وبه
يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف
اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه **قوله** زاد صاحب المنتخب قيدا آخر الخ اعلم
ان ما قاله المص من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر
وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه اي مستحقه قيل والتعريفان متقاربان
لان النفس هي العين والواجب يستلزم السبب لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم
هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في
عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الائمة
نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت بالسبب ومنه يرد سؤال صاحب الكشف المتقدم
ذكره على تعريف شمس الائمة **قوله** لا احتياج الى هذا القيد الخ مسلم لكن ليس من الواجب
ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون
لبيان الواقع **قوله** لان الامر ورد به اي بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها **قوله** لان معنى التسليم الخ
حاصله ان التسليم هو الدفع اي من يستحق المدفوع لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل
بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق **قوله** كالزكوة والكفارات كالمنذورات
المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكاة ماله وطعام
كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء
عندنا لا يختصان بالموقتة بين العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت
خلافا للشافعي **قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ واعلم

ان

ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب اللازم كما هو المذهب
الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له فيدخل
في المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح
كما هو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف المصنف عاما بالنسبة الى كل من الاقوال
ويحمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع فان قلت في حمل الواجب على الثابت
نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء
مع صدق التعريف اذ ان عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة
في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن
سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا **قوله** فيدخل فيه النفل يعني لانه تسليم عين ما ندب
بمثله الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع **قوله**
في المتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون
اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب
بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو موجب
الامر مطلقا والخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الائمة القضاء بانه اسقاط الواجب
بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان متلازمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب
بدون الاسقاط وذكر العندية والحقية تصريح بالالزام **قوله** لكونه واجبا عليه بالشروع
يعني فلا يرد على تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب
والاحسن ان يأول الواجب ههنا ايضا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضاء على سنة الفجر
اذا فاتت مع فرضها او لا معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر
الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما نفلا على الصحيح **قوله** فلا احتياج الى هذا
القيد اي لكونه معلوما مما ذكره فقد صرح بلازم اداء المثل المسقط الكامل للاصالة
لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقا للمأمور صادرا من عنده شرعا وراء الغير لا يكون
مثلا على ما عرف من تفسير المثل ههنا فلا يرد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوى ان
يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة لان هذا ليس
من عنده بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى **قوله** كقوله نويت ان ادى ظهر
الامس فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال ادى دينه اي قضاه لان حقيقة

شمس الائمة

لانه نفاذ تمليك العين ... الا
الذات و... وبانه النقل ...
الذات وذلك الوصف

الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحدهما غير الآخر فلا
يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين
نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام والاداء الكامل مثل
رد المبيع واداء الدين **قوله** وهو من كلام المص وانما اسند الشارح ذلك الى المص لئلا يتوهم
انه من كلام فخر الاسلام المنار مختصر فخر الاسلام الا ان الشيخ رحمه زاد شيئا آخر هذا منها
فنبه الشارح عليه هنا لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه
لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه **قوله** متعلق بالقسمين هذا
هو الظ من كلام المص وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحم حيث قالا استعمال
القضاء في الاداء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب استعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه
من التسليم وكانهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا كل واحد منهما خاصا لمعنى فجعلاه مجازا
شرعيا في غير ما اختص به واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل
لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل
واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل
الاداء في القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا
في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة
فيكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المص الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تقسيم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة
الجابرة للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول
بان الفرض هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء **قوله** والقضاء يجب بما يجب به الاداء اتفق
العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر
الاول بل بامر جديد **قوله** كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان الحديث رواه البخاري
وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة رض **قوله** فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء
مماثل لما فات فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب

الاداء

الاداء لما صحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه اسقاطا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء **قوله** واستدل المحققون بان الشرع اوجب
قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت
وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط
من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم سقوطه من قبل
من هو له فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس
الا في ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط
عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى
اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف
اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاركان حسا وعقلا وفي عدم
شرعا وان لم يماثله في حق احراز الفضيلة فان قيل لا نم ان القدرة على اصل الواجب تبقى
بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون
الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتأتى بدون تلك الصفة اجيب
بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله
تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان
واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول
يشكل على قولكم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او السورة في الاوليين
فانكم قلتم لا تقضى الفاتحة في الاخريين مع انهما شرعتا فيهما حقا له فينبغي ان يمكن صرفهما الى
ما عليه وقلتم يقضى السورة فيهما مع انهما لم يشرع حقا له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه
على رواية الحسن عن ابي ح قراءة الفاتحة واجبة في الاخريين ايضا فلم يمكن صرفهما الى
ما عليه لانهما لم يشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا في الاخريين حتى لو قرأها في الاخريين
ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فامكن صرفها الى ما عليه بقي ههنا شيء وهو ان قول الشارح
الشرع اوجب قضاء الصلوة الخ يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتي هذا والجواب عنه
قريبا في الشرح **قوله** ثبت بقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث
اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها

بالبقاء

في الشرائط

الا فلك ما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة
او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل
التي مع الامام وصحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره وفيه شيء فان هذا
الحديث يقتضي ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور في الشرح
بانه التبرا منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجبا
على احدى الروايات عن ابي حنيفة رح لم يخرج عن شبهة النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه
احتياطا **قوله** فيترك القياس به والمراد بالقياس المنقول الذي ذكره السائل اولا بقوله
على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب وثانيا بقوله النص ورد في الناسي والنائم والمدعى
اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي المتعمد اي فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث
قوله فلما كان الخ تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلوة الخ **قوله** لانه اي
الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح
الالحاق لان شرطه معقولية حكم الاصل **قوله** الحق به المنذورات المعينة يعني لما ثبت وجوب
القضاء في الصوم والصلوة بنص معقول المعنى تعدى الحكم منهما الى ما لا نص فيه كالمنذورات
المعينة من الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وجبت بسببها **قوله**
وغير واجب عند غيرهم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء يجب
بنص جديد **قوله** وفيها اي في مسئلة النذر يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين **قوله** بمرض
او غيره اي بامر سماوي بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور
فيه الصلوة **قوله** وهو عندهم بمنزلة نقص مقصود لانه اذا فوته فقد التزمه ثانيا او التزم قضاء
المنذور قصدا **قوله** قال ابو اليسر الخ ذكر ابو اليسر في اصوله انه لو نذر بصوم او صلوة في يوم
معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت عن العمد
وكذا ذكره شمس الائمة رح لا يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين في الاحكام وانما يظهر في التخريج
فمن قال بالامر الجديد قال انه التفويت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياسا على الصوم
والصلوة قيل فيه نظر لان النصين الواردين في القضاء ليس للايجاب بل هما لبيان ان
الواجب لم يسقط كما سيأتي فلا يصح تخريج وجوب القضاء في المنذورات المعينة بالقياس
على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم
والصلاة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت ان البقاء وعدم
السقوط فيما عداه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطها بعد خروج

وقتها

عند العراقيين ح

[illegible]

وقتها بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخريج فتأمل **قوله** قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين الخ هو كلام ظاهر سيأتي الجواب عنه لكن قال الاتقاني
في التبيين الاصح القول الاول يعني قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عنه ذكره في موضع
آخر ولا يقال فيحصل ح التنافي بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح **قوله** ولقائل ان يقول
الخ علي ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان
المماثلة تكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر فلا يكون القضاء مثل الاداء
الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوجه
حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة وفيه نظر **قوله** اذا وجب القضاء
فيهما اي في الصلاة والصوم او في النائم والناسي بالنص اي غير نص الاداء ووجب
قضاء ما عداهما بالقياس عليهما كان وجوب القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به
الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلا لكم دليلا عليكم **قوله** وهذا الطلب
تفريغ ما وجب بالامر فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا
لقول العراقيين لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب التفريغ ثانيا لانه تكليف
آخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفريغ الذمة لان ذلك الطلب انما
هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام ببقاء الواجب في ذمة
المكلف وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته
بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب
لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب تفريغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول
لطلب تفريغ ما وجب بالسبب وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون
الواجب واحدا كيف وفي الاداء تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص
لطلب التفريغ عند المحققين ايضا لكن ح لا فرق بين القولين فتثبت لذلك **قوله** قلت
ما صلي في الفصل الاول الخ لا خفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء حال الاداء
واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا
ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود والايماء فكذا في القضاء من غير تفاوت
واما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكي الاداء فيرد الاشكال
قوله فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم
والصلوة هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه ثابت فيه

في

قوله بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص اما في الصوم والصلاة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد لكان اولى فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة والالغات فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان بالتاخير لاستوائهما قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمامور به الموقت امرين امرا بالواجب وامرا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم ح شيء مما ذكرتم قوله كما ذهب اليه ابو يوسف رح اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد قوله ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه واجب بسبب آخر غير السبب الاول قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة رض وههنا بحث وهو ان اكثرهم انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور واما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الحديث قوله ولجاز قضاؤه في رمضان الثاني هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال تقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء راسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان الآخر كما ذهب اليه زفر رح واللازم باطل قوله فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا العراقيون ومن وافقهم قوله بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود ومخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا قوله لان النذر كان موجبا للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لم تصح الخ وعن ابي يوسف يلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا لان الصوم

شرط

شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية قوله ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا كمن نذر بالصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى انتقض وضوءه يجب وضوء آخر بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتادى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلاة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتادى برمضان آخر لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب بعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي قوله وما قلناه اولى الخ حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم مقصود لا لمخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان

الاتيان بالعبادة احوط من تركها والجابها اعلى من نفيها وزيادتها اعلى من نقصانها فسقوط
النقصان اعلى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت
والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فقط فاولى ان يثبت ما يثبته
خوف الموت مع شئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب
قوله لان الشرف الحاصل بالقصد الخ وكذا قوله كما ان النفل بتحريمه مبتداة الى آخره لا يناسب
المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان يقال المقصود منه التنظير من حيث زيادة الشرف
وعدمه لا في الافضلية وعدمها والمناسب قوله بعد كمن اسلم في الجزء الناقص الخ قوله
كمن اسلم الخ يعني اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا فلم يؤدها
جاء اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما ازال
ذلك النقصان في اليوم الاول عاد الفرض الى الكمال فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا
في ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس الائمة وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في هذه
المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما وجبت قوله لبقاء احدى العلتين وهي الاتصال
بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت قوله ولقائل ان يقول هذا ايراد على النظر
يعني علة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الاتصال بصوم الشهر مطلقا اداء وقضاء
فلذا جاز فيه لزمها قوله فان قلت الخ هذا السؤال وارد على قوله انه واداؤه لعود شرطه الى
الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود فلم يجز في رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال قوله حدوث
صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه هذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان
الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا
قوله فلان القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للقائل
بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة
بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فاذا ثبت
السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا احدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم
بمنزلة النص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق فنقول
ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من ان القضاء يجب بسبب
جديد مطلقا قوله في المتن والاداء انواع ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض
واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر وهذه الانواع الثلثة

كا

كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة
قوله في المتن كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب
والاولى ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال
شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به والتحقيق ان كل اداء
ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كذا ذكره بعض المحققين قوله في المكتوبات
والوتر في رمضان والتراويح وكذا العيدين والكسوف قوله والجماعة في غيرها اي في
غير هذه المذكورات نقصان ولقائل ان يقول مراده ان المنفرد صلى النفل بجماعة بالليل
في غير شهر رمضان فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك
داخل في التراويح لانه قيام الليل قوله في المتن والصلوة منفردا الخ فان قيل ينبغي ان يكون
اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة
فيكون الاداء بها اكمل لا ان تركها يوجب القصور اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة
وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة في الامر الذي يثبت به الواجبات
وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فتأمل قوله وهو اي اللاحق الذي ادرك
اول الصلوة وفاته الباقي ادراك اول الصلوة ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله فالاولى
ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث او
غير ذلك قوله والمسبوق منفرد فيما سبق الخ المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان التحريمة
مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق لان التحريمة احرام بناء فلم يجز لغيره
بناء تحريمته على تحريمة فعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل
المسبوق لانه في حكم المقتدي فيما فاته ولهذا لم يقرأ ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما
بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم فاقضوا
رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة رض قوله قلت سماه مجازا
قاضيا الخ قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي بمعنى اتموا يؤيده رواية
البخاري وما فاتكم فاتموا فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية لما عرفت من المناسبة والاعتبار
لبلاغة المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فادوا والمقابل له اقضوا لا ادوا فلو قال فادوا لما كان
ذلك وحصل من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم عليه السلام واما الجواب
الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه السلام في الاعتبار ردا فاذا دار الامر بين
موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح الخلق وافهمهم

لوجوه المناسبة فلا يستقيم به جواب الايراد قوله هذه المسألة مصورة في مسافر
الخ ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا
سواء يكلم او لا فرغ الامام او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فتغيرته
قوله من غير تكلم او بعضهم قيد آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج
اليه في تصوير المسألة وانما يحتاج اليه في محترزات بعض القيود على ما لا يخفى قوله علم من القيد
الاول الخ القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوى الاقامة في موضعها
والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدي كان
مسافرا يتغير فرضه الى الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت قوله ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد
ان يكون في موضعها ظاهره انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا
كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك جسم اسود وكافور
ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله
لان حالة مبطل عزيمة حال كونه في المفازة وعزيمة هي نية الاقامة قوله لان نية الاقامة اعترضت
على الاداء فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على
القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء قوله ومن الرابع انه اي اللاحق
اذا تكلم بعد وجود المغير يبطل صلاته فيصلي اربعا لزوال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة
المشتركة وبقاء الوقت قوله انه اي اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريمة في الوقت وقاض
شبها اي للفوات عن الامام قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين
الخ فيه نظر اذ ليس هنا شبهان بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس
في اعتبار الشبهة في عدم التغير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب
بان فعل اللاحق اداء لشبه القضاء كما ذكر والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما
شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء
بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام ثم لما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل
وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل قوله وكذا يكون الاداء كاملا لورود عين
الواجب باعتبار الشرع الخ هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة
فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان قوله الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك
الواجب في الذمة كان المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة او العقد
يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين قوله القاصر منهما اداء الزيف

لانه

لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة رح انها اذا هلكت عند القابض
ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه ويبطل حقه في الجودة وقال ابو يوسف
يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قوله او دين مستغرق رقبته
فان الاول يغني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بجناية رقبته اللهم الا ان يقال الدين
جناية ايضا لان الجناية تتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف
نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم
يكن في يد المالك كذلك قوله ومعنى قصوره الخ اي اداء العبد المغصوب المشغول
بالجناية الى المالك وكذا الضماير الثلاثة بعد والمستتر في هلك وكان المناسب ان
يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداه لا على الوصف
الذي وجب الخ واما قوله بعد اما كونه اداء الخ فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا بيان
المعنى فافهم قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة كان
الرد لم يوجد قوله والمشتري على البايع بالثمن يعني يرجع المشتري على البايع بالثمن فيما اذا
سلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او سعى في الدين اما في الفصل فالرجوع
بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة رح لا انتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه
لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك
او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب
بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان
العيب بان يقول العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات
بسبب يضاف اليه صار الاداء قاصرا جعلا كان الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح
من المجازفة فتنبه لذلك قوله ولم يقض لها القاضي ليس نفيا لان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة
في الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو حكم
الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء ويجبر
المرأة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا يجبر المرأة
على القبول لان حقها في القيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك قوله لان حكم
الشرع الخ دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات قوله يتعلق بالشيء من حيث
انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة قوله كلحم الخنزير

ابعض الامن حيث
الذات

اي فانه حرام لذاته ولهذا لا تتبدل حرمته اصلا لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للمنفي **قوله** والمراد من العين الخ هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين هو المجموع المركب الخ والشارح غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدلا الخ ولكن له ايضا مناسبة بما في الحجة **قوله** فتبدل البعض اي وهو المملوكية بتبدل الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام جزئه **قوله** ولقائل ان يقول الخ هذا الاشكال اورده في التلويح على ما ذكره صدر الشريعة وهو ظاهر **قوله** والفرق بين المجموع والمقيد يعني فرق بين كون العين اي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل في ذلك لانه اذا قلنا العين هي مجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي صفة فح يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين هي الذات بقيد المملوكية فيكون المملوكية قيد الاجزاء فلا يلزم من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل الذات فافهم **قوله** وهو ما روي ان النبي عليه السلام الحديث متفق عليه من رواية عائشة وبريرة رضي الله عنها هي مولاة عائشة وعائشة من بني تميم ولا تحرم الصدقة على مواليها على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي عليه السلام **قوله** فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات فانه عم قد اكل مما تصدق به على بريرة لما اهدته اليه ولم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له التناول فيها لحرمة الصدقة عليه **قوله** ولهذا اي ولكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غيرها استحقت المراة بعد القضاء بالقيمة وقوله لان حقها اي المراة وقوله ولو كان لها اي للقيمة وقوله لعاد حقها اي المراة اليها الى العين ولم يتغير اي حقها بالقضاء **قوله** لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغاير في الواقع وجعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب اداء كامل فاداء العين عين الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى مثلا لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة

لعدم

لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في الذمة كما كان دينا في ذمة المديون فتقاصا ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق آخر في قضاء الدين بقطع النزاع عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالاداء والقضاء بل بالمقاصة **قوله** قلت قضاء الدين الخ ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم **قوله** ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء شبيها بالاداء الخ اجيب بان حقيقة القرض وهو تسلط المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكا مضمونا بالمثل ضمانا غير قابل للتوقيت ثابت وذلك لان العارية هي تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لا يقتضي ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يابى قبول التوقيت تمليك منافية لها ولا شيء من المتنافيين مسلوك به مسلك الآخر وانما لم يجر فيه الربوا وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال لانه من باب التبرع بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فانعقد على تمليك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مسلوكا به مسلك العارية لانه من قبيل التبرعات بالمنفعة واشتمل على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود كالعارية لانه من باب المعاوضات كالصرف فح يكون رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكما لا مر فما وقع في الهداية يخالف لما في كتب الاصول من ان المؤدى في القرض هو مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضا لا قضاء حقيقة واداء حكما لانتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكما فتامل **قوله** والقضاء انواع ايضا انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة اصل الصلوة

العارية ع

المنفعة صح

لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل
قوله وهو ان تعقل فيه المماثلة اي يدرك العقل مماثلته للفايت قوله يعني لا
يدركه العقل الخ يعني لا يدرك العقل مماثلته للفايت لا انه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته
لان العقل من حجج الشرع وانهما لا تتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله والفدية له اي للصوم كاحجاج الغير بماله قوله اما صورة
فظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء قوله بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج
نهارا مع النية والفدية تنقيص المال اذ هي دفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا
مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال قوله قال فخر الاسلام الخ هذا مختص بالاجماع
يعني يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
وفي تغيير الاجماع اقوال قيل نقل عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المص باجماع
الفقهاء واما المفسرون فلهم فيه اقاويل وقيل باجماع القائلين بعدم نسخه وقيل
بالاجماع اي ابد لا له الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا يستفاد بدون حرف لا قوله وقال الامام الزاهدي الخ قال الكعبي نسخت بهذه الاية
بالتي بعدها وكذا قال الصحيحة وكذا روي عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين
يطيقونه الاية كان من اراد ان يفطر ويقضي فعل حتى نزلت الاية التي بعدها فنسختها وروي
الجماعة عن عطاء انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن
عباس ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان
مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال بالراي بل عن السماع لانه مخالف
لظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا
ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو تا تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ ويبين الله لكم
ان تضلوا اي ان لا تضلوا ورواسي ان تميد بكم اي ان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير قراءة
حفصة لا يطيقونه باثبات لا قوله والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير اي ليس في الصوم الخير
وهو الشغل لان الصوم مع المسلمين اخف فكان خيرا قوله وخاف اي من ادرك الامام في
تكبيرات العيد ان يرفع راسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه يكبر الخ اما اذا غلب على ظنه ادراكه
في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخرج المسئلة من هذا
الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والمذكور
الغايت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل قوله فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع الا ان تكبير

الافتتاح

الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقرير فمن هذا قيل بمحل الخلاف
ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع ثمه واجب اما الاولى فلا يأتي به اجماعا وفيه نظر وفي المحيط
ومن فاته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه التاخير الى اخر الصلوة لانه ليس بمحل له
ويكبر برأي نفسه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء
اخرا تحريا للموافقة مع الامام وههنا لا يمكنه القضاء اخرا لانه لو اخر يفوته التكبير اصلا فيقضي
للحال وان كان يخل استماع القران لانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يختل انتهى قوله من غير ان
يرفع يديه لان الوضع على الركبتين في حال الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان
رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة
للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون محلا
للتكبير اداء ولا قضاء قوله فلان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل لان الفارق
بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود قوله فلان مدرك الامام في
الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان مدركا
للركعة فكان محلا للتكبير في حقه فيأتي به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم
يكبر حتى ركع الامام لم يكبر في الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول
ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام
فيكبر قائما في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن للواجب وهو الركوع لما هو واجب
وفي رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الا قول فيعيده هكذا ذكر
الكرخي وهو قياس ما لو تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في اظهر الروايتين وفي
الاخرى يعود قوله وقال ابو يوسف اي في رواية عنه قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الخ فلما
احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد تادى
والا فلا باس به لانه يكون برا مبتدئا ماحيا فليست الفدية جائزة عن الصلاة قطعا ولذا قال
محمد في الزيادات يجزئه ان شاء الله تعالى كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره
في الصوم ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام
الثابتة به ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها
بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في
الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف او غير معقول كالجناية
على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس

قوله اعلم ان قوله اي قول المص في الكشف وكان الاولى ان يقول وللقايل ان يقول التعليل
باحتمال العجز مشكل الخ وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية وصفه وقد بني
وجوب الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد لا يطيقونه
وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتملا لها والجواب ان تقدير النفي غير متعين في
الاية وان قرئ به للقول بجري القراءة المتواترة على ظاهر اثباتها وان ذلك كان مشروعا
ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع
على ما مر واذا لم يتعين تقدير النفي لا يتعين ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق عليته واذا
لم يتحقق عليته كانت محتملة وهو المط واذا جاء الاحتمال كان الاتيان بما ليس على العبد
اولى واحوط من ترك ما عليه **قوله** كالتصدق بالقيمة هذا لدفع الاستبعاد ولتعيين ما
عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس كذلك ولانه يكون قياسا تمثيليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية في
الصلوة للاحتياط بناء على احتمال التعليل نظير التصدق في كونه واجبا للاحتياط
بناء على احتمال اصالته ويجوز ان يكون جواب اشكال آخر وهو ان يقال التقرب باراقة
الدم عرفت بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد
في غير ذلك الوقت وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وما ذاك الا اعتبار
الخلف مقام الاصل بالرأي في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا
التصدق باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فوقه من العبادة لا لكونه مثلا وخلفا عنها حتى
يلزم نصب الخلف بالرأي فيما لا يعقل **قوله** بنذر الفقير الخ انما قيد بالفقير لانه ليس عليه
اضحية فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها بالتزامها
مع النية صارت واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع في المسبب
واما الغني الذي لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة عليه
فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجا له عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلي
الظهر وقول المص في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما الشارح في جانب
الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قاله غيره بتبيين
الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك **قوله** لانها عبادة مالية والمشروع المعهود
في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر التصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب
بجنسها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان بالثناء وشكر المال بدفع البعض

فاحتمل

فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق بالعين الا ان الشارع نقل قربة التصدق الى
التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وبازالة التمول عند
ابي يوسف حتى اذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد **قوله** من
اوساخ الذنوب والاثام لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه
آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا عم وعلى من تعلق به نسبا
وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب واليه الاشارة بقوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشرع القربة الى التضحية لتزول الاثام بالدماء
النجسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم
يتنجس لان القربة في حل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة
القربة **قوله** ليزول ما فيها اي ما في العين وهو انه مثل **قوله** لكن سقط ذلك الاحتمال
وهو التصدق بالعين لانه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة المنصوص **قوله** عملنا بالاصل
اي المحتمل وهو التصدق بالعين **قوله** واذا جاء العام القابل الخ يعني اذا جاء ايام
النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام
الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا حقا له فعرفنا ان ايجاب التصدق
لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى الاصل المنصوص
عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية **قوله** لم يبطل بالشك فانه
لما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة في الوقت لما احتملت
ان يكون اصلا وان لا يكون لاحتمال اصالة التصدق فلا يبطل بالشك لكونها منصوصا
عليها **قوله** فلا يمكن اعتباره في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته **قوله** قلت لم
لزوم النسخ الخ اجيب ايضا بان الانتقال من التصدق الى الاراقة يعارض الضيافة
فلا يمتنع بقاء احتمال اصالة التصدق **قوله** ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله
او بالقيمة لكان انسب وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي
في الاعيان المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابراء عن الضمان
والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جايزين عن العين فاذن كان تأخير قوله وهو السابق
عن قوله او بالقيمة انسب ولعل المص اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصلي
في الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل او القيمة مخلص فيكون الانسب ذكر وهو
السابق عقيب قوله بالمثل **قوله** بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام

الشرع تارة يوافقها العقل بمعنى انه يدركها وتارة لا يوافقها بمعنى لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العينين بان قورت او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوؤها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا القصاص قوله لان جهالته في الوصف وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على حر فوقت فان الجهالة يكون في الجنس فانه يشتمل الذكر والانثى قوله كتسمية ثوب او دابة تمثيل للجهالة في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة تشمل الفرس والحمار والفراد والنمل قوله فيحتمل ما يبنى على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتداءة فلا يجري فيه المنازعة عادة بل يجري فيه المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع في المنازعة قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى ويعتبر معقودا على العبد حتى كان العبد خلفا عنها قوله حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا كقوله مرض فلان حتى لا يرجونه قوله وانما يجبر الزوج الخ جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه لان العلم يثبت القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج نظرا الى سهولة الاداء في القيمة فاتيهما ادى يجبر المراة على القبول قوله لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم اقتضاءه بخلافهما اذا كانت مسماة في العقد فان ثبوتها اذن يكون قصدا وهي مجهولة باختلاف المقومين فيكون مفسدة كما لو قال على عبد او دراهم وكم من شيء يثبت ضمنا لا قصدا قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة يعني بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرا يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المصنف فكيف يضيفه الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل

ان

ان القطع والقتل اما ان يصدرا عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او يكون احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده قوله فهذه ثمانية اقسام متحاجبان سواء صدرا من شخص او شخصين الخ ففي العمدين القصاص فيهما وفي الخطائين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد فان كان القطع خطاء والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء القتل من شخص آخر فانه يقتص منهما وهذا محترز القيد الاول قوله او من شخص واحد لكن احدهما خطاء والآخر عمدا ويجب في العمد القصاص وفي الخطاء الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمد قوله واما اذا كانا خطائين وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفي فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان ههنا ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا في الخطائين فانهما عند اتحاد الجاني تجب دية واحدة ان لم يتخلل برء وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد النصف وفي النفس الدية الكاملة قوله لهما ان القطع الخ قطع الجاني يد المجني عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر سرايته الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو عدم السراية الى القتل فدخل موجب في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح حزازة والاولى عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول الامام فتامل قوله لان الخطاء موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطاء موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطاء رفع الحكم فمرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء لانه التسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردها استطرادا من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند عجز الكامل قوله الا يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها لانه القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء قوله وعند ابي يوسف الخ حاصله انه قاسها مالا مثل على ما لا مثل له وهو قياس مع الفرق كما تقرر في الشرح قوله وعند محمد يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع

قوله قيد بالاتلاف الخ حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل
المذكور بل بناء على الاختلاف في زوايد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب
عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد
المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوايد بل توجد وتهلك في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوايد
تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة
وقد تحقق ذلك في الزوايد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين
واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سيذكر لا على اثبات اليد وازالتها وللقائل
ان يقول لا نم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد
بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء او حكميا بالتعطيل وح لا نم عدم ابتنائها على
الاصل المفرع عليه ذلك الذي لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص
كما سنذكره قريبا فتامل فيه قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف
على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمتقوم
وما لا يكون مثلا لشيء لا يقضى به الا بنص ولا نص في ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقاء
الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من
المقدمتين ممنوع ولئن سلم فانعدام الاعيان في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها
ليس بابعد عند العقل من انعدام الاعراض في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم
ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم ببقاء
الاعراض المتصرمة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار والملكية واطلاق
التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوايج لا بنفس الاموال
قوله والمالية للشيء عبارة عن صيانته الخ جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نم
انها اموال لان مالية الشيء بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع
بالتلف فان مثل الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون
متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها على
ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما تقومها
في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل وقوعها في بعضها
غير مقابلة بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد قوله قلنا هذا احتراز ضمني الخ جواب تسليمي

وكان

وكان الاولى المنع ثم التسليم بان نقول لا نم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز
للشيء انما تثبت بعد الوجود وقد تبين انها بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه
الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب
لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن
سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني اعتبار
في صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين
مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة
مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليضمن احديهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز
اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد لو آجر باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجر
بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف
لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب
او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا
وهو انا لا نقدر على القضاء بالمثل وح ذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل
يتاخر الى الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا في حق المتلف
فيبطل حقه عنها اصلا فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط
اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا
قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي
او الوقف فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله في المتن لا
يضمن بقتل القاتل هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بقتله
القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض قوله ويضمن
عند الشافعي الخ اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا قوله
فلا يكون ما لا قلنا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما اولياء القاتل الذي هو المقتول
الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البزازي رح فان قتله ثم ادعى الامر
وصدقه الولي لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي
والحاكم الشهيد في كافيه قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطاء على خلاف القياس
قد تقدم ان المراد القياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس
قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد

المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ولك ان تقول لا نم انه غير مذكور لان قوله
ولا يضمن المثل الخ متضمن لهذا الاصل فالعطف عليه احرى اولى قوله والزائد عين الثابت
اي لملك اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق
وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز
الكتابة بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك عن البدل قوله ولنا ان ملك النكاح
ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح
شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذله لاقامة المصالح فلا يتماثلان
قوله وما يملك بمقابلة الا لعظم فيتقوم البضع صيانة عن ان يملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس
لحصول النسل منه قوله واما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لاظهار شرفه
فلا شرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص
من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل بدونه قوله
ولهذا صح ازالته الخ فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم
للمملوك وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال يعني
فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال
اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال وهو لا يتقوم وهو
البضع لانه قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه
علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق
الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولا يجب شيء وفي غير الاصح ان الاب لما لم يضمن
بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبي قوله
لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم الخ جواب لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف
قيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك
لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فيبطل قوله لكم ان كل ما لا يتوقف
على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار
المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد
بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح
لبعض الاحكام قوله لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ فان
قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف

المهر

المهر بعد الرجوع واللازم منتف والملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف
المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل او المسمى كملا وهذا العقد يكفي جوابا عن النقض
قوله لانهما الزماه ذلك النصف الخ حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة
قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت
والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق
منعا العلة المسقطة من العمل في النصف فكانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده
عنه بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن
اذا اكره امراة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن
لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة
الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت
عنه يده وفيه نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة
السقوط وانما منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي
تخصيص العلة وهو عندهم لا يجوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى
قوله فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة
فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه قوله ولا بد للمامور به اي من قبل
الشارع لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمامور لجواز ان يؤمر بما هو قبيح لان
قول القائل اسرق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح لغة وهو ليس بمقتض بحسن ما امر به وكذا
الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا ان حسن المامور لا بمجرد كونه مامورا به بل انما هو
لكونه مامورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه الحيثية قوله من صفة الحسن الاضافة
بيانية من قبيل باب ساج وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن وادغام الضمة للمبالغة
واللام للعهد الذهني اي الحسن المعهود وبالخلاف وهو الحسن الذي هو بمعنى كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالحلو ولا الذي
كونه كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المامور به قيام
العرض بالعرض وهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا معنى القائم بالذات الموصوفة به
فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر قوله ضرورة ان الآمر حكيم هو فعيل
من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على ما هي عليه
وعلى الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعها عن الخروج

عمايه او بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي حاكم وقاضي
عدل او عالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعنى مفعل اي محكم ومتقن للامور كيلا تتطرق
اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيحمل المعنى الى لزوم الحكمة
لذاته تع وعدم انفكاكها عنه بمحال يحتم حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكمة الامر
بالقبيح والنهي عن الجميل **قوله** اعلم ان الحسن الخ تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة
فكل من الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني
العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليهما او على دليله وهو
لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا انه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه
ومحل الخلاف هو الثالث **قوله** واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الخ اعلم ان العلماء
اختلفوا فيه اي في ان حسن المامور به بهذا التفسير من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر
او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له وذهب جماعة من
المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب الحديث
الى الاول وذهب آخرون الى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير
من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في
معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما يعرف به **قوله** وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبيح هو العقل وفي مذهب المعتزلة
تفصيل كانهم قالوا حسن الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع
فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
والى ما يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال فانه مما لا سبيل للعقل
اليه **قوله** وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول
الفرق ان الحسن والقبيح عند الاشاعرة لا يعرف الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب
قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح
الكذب الضار او عاديا مع كسب كالحسن والقبيح المستفادين من النظر في الادلة
وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع ومن
هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال التي تدرك بالعقل وهو

انهم

العفو خ

فمن جعله شرعيا قال انه عبارة عن موافقة الغرض ... ومن جعله عقليا قال انه عبارة عن كون الشيء ذا صفة حميدة فيكون من مدلولاته بمعنى ان العقل يعرف حسن بعض المشروعات كالايمان والعدل ... من اصحابنا

انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبيح بطريق التوليد وهو ان تولد العقل
العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل
انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا مما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه
لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له على تبليغ رسله او اظهار وحيه وما وقف عليه العقل
بغير ذلك فانما الله تعالى اطلعه عليه وخلقه له بغير واسطة لكون ذلك كله من الله تعالى على ما
جرت به عادته من ان يخلق له البعض بغير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب
المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا
قوله وما امر به اي بذلك القبيح الخ كالقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة
بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظا لا حسن
في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق **قوله** فنقول الحسن لذاته الخ الانسب ذكر
هذا التفصيل عند قول المصنف وهو اما ان يكون لعينه **قوله** كالايمان والصلوة فانه
متى يعقل انه العبادة فعل مخالف لهوى النفس مطلوب به رضى الله تعالى يعقل حسنها
سواء ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى
المكابرة **قوله** ونوع منه المناسب ان يقول واما ان يكون الى المقابلة الخ السابقة وحاصل
هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به
كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالامر بالايمان والصلوة
والزكوة والحج والصوم ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما
في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد
كل منهما عن الآخر في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان بان آمن بعد ما امر به فانه حسن
لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به لانه لا يحتاج في تحقق حسنه اليه وحسن
لكونه اتيانا بالمامور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد
الثاني بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه
حسن لعينه لكونه اتيانا بالمامور فان قلت كيف يقول حسنا لا يكون لعينه مع انه
في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا تناقض قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته
كالقسم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمامور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه
حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به فقيه

له عليه بتبليغ رسله

جهتان حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في المقسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه المعين بواسطة او بلا واسطة قوله وبهذا اي بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالمامور به لاجل كونه مامورا به يندفع الخ قوله وعلى هذا اي كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك قوله كالوضوء المنوي فانه حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة قوله والمراد بالمامور به الخ جواب سؤال بان يقال المامور به في الصلوة ايقاع الفعل والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به وحاصل الجواب ان هنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فالمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم قوله وبحث الحسن والقبح طويل الخ اي ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح قوله وهو اي الحسن ما يكون حسنا لعينه اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا لو اراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اوليس منشأ حسن الفعل المامور به ذاته حتى يحكم الفعل بانه حسن والا لما كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وستوضح ذلك قوله اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به قوله كذا قال بعض الشراح المراد به منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام ما لتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر قوله او يكون ملحقا بعينه اي بما حسن لعينه انما الحق بهذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن بمعنى في غيره لعوده ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط منه صير هذا القسم محض لعبد الله تعالى تقصيرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه وما حسن لغيره لان حسنه لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل السقوط اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا اعلم ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة

لان

لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او يحتملهما او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط قوله كالتصديق التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها اي نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما وذلك ان تقول ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وبحثنا في بيان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر حتى عرف به لا بالعقل ولهذا لم يذكره القاضي الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط يأباه والجواب عنه انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع لما ذكر في متن البزدوي ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التلفظ بالتكليف ما ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل على تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه ومع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار جزءا له شائبة العرضية والتبعية ففي حالة الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة

الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار **قوله** وبصفاته احترز بذلك عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا ايمان معتبر كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك مشكل انتهى ومباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما سبق في الشرح والمتن من ان المكره على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباحة في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا **قوله** ووصفه وهو الحسن غير ساقط الخ قال المص ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط بل استبيح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولا نسلم ان عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز الذي في ضمنه **قوله** في المتن والصلوة اي في الاوقات الكاملة **قوله** يدل على تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها اجمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة حكم بايمانه لا باعتبار الصلاة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي هي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلاة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط **قوله** لكنها تحتمل السقوط الخ لا يقال القائل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلاة متى سقطت لم يكن موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول موجودا

و

والسقوط ليس كذلك **قوله** الصلاة في الاوقات المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة في الارض المغصوبة مع وجود النقصان بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلى لانه سبب ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقص المامور به بنقصانه **قوله** اذ النفس ليست بجانية في صفتها الخ فان قيل اذا لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى كما ان التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق **قوله** وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول **قوله** فالتحقت هذه العبادات بالصلاة ولهذا اشترط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق الخالق ولذا لا يحسن لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم ترد العلماء بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافة فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لحاله فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للآمر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلاة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى آخر والوضوء والجهاد كل واحد منهما مطلوب الحصول لا لنفسه بل لاداء الصلاة واعلاء الدين واذا عرف هذا ظهر الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول لا التفات للآمر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس والاماكن الشريفة وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا كذلك لان ما بالذات

لا يختلف **قوله** فان قلت هب ان حاجة الفقير وخباثة النفس الخ حاصل السؤال ان الوسائط
هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الصوم والزكاة والحج من الحسن لغيره
قطعا لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا تجعل بصيرورتها في حكم العدم واجيب
بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط
حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست
كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وح فالسؤال
وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزيارة من قبل الله لا من قبل
العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محل الخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل
حتى كانها امر جبلي لها فكانت كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط
اذن اعتبار الحاجة والزيارة وقهر النفس وصار كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة
كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في الجملة وتقريره ان الدفع والقهر
اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي
الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخلق الله تعالى فصارا كالواسطة فيظهر وجه الاحتياج
اما اذا جعلا مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظ **قوله** اي ذلك الغير اما
ان لا يتادى الخ حاصله ان يكون ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المامور به او قائما به
فان كان الاول فلا يتادى بنفس المامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني
فيتادى بنفس المامور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور او التسلسل
قوله في المتن او يكون حسنا لحسن في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى في
غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله او لغيره واسم يكون حسن المامور به لا الغير وانما عطف
على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم
هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المامور به قلت هذا تقسيم حسن المامور به بحسب
الغير ووجهه ان نقول ما كان حسنا لغيره لا يخ اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به
او لا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به

اعتقاد
اعتقاد نسخه

[illegible]

او

او بفعل آخر وهو القسم الاول والثالث **قوله** في المتن بعد ما كان حسنا بمعنى في نفسه او ملحقا به
يعني ان المامور به يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او
بعد ما كان ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه اي كان حسنا بمعنى في غيره فيضاف الى حسن
المامور به القائم على اختلاف انحائه حسن ما ثبت له لحسن شرطه فيكون فيه حسنان **قوله**
في المتن كالوضوء ولك ان تقول لا نم ان التطهر ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة
فان الكلام في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نم ان التطهر
مع قطع النظر عن الصلوة ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن
فحسنه شرعا للصلاة وهي لا يتادى به **قوله** ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر المجهول
الخ الكلام فيه كما مر **قوله** فكان الاولى ان يقول الخ ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحد
مصدر المجهول لان اقامة الحد انما يقيمها العبد فتامل **قوله** والقدرة التي يتمكن بها العبد
الخ هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسنين لانه به يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه
الثلاثة والحسن لمعنى في غيره ايضا حسنا لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن
لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلاة والزكاة
والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما
ثبت كله **قوله** ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة حسنة لان بها
ينتفي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكل ما انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة واعلم
ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين الضدين
والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا
في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم فالجمهور على ان
التكليف به غير جائز خلافا للاشعري وما نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع
او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف
ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد
في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجئ
والتكليف قبل الفعل لا معه لانه استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو في حال التكليف غير مستطيع **قوله** فتخصيص المص هذا القسم الخ يمكن ان يقال انما
بذكر المص الحسن لغيره اعتمادا على فهم الاذكياء **قوله** وفي قوله والقدرة التي يتمكن دلالة
الخ وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل

يستدعي سابقية التكليف والتكليف يستدعي سابقية القدرة قال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط التكليف لا شرط حسن المأمور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني بل يذكر ابتداء على حدة كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الخ لم يذكر الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما يأتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا والتحقيق الخ عند قوله والشرط توهمه **قوله** فهي مع الفعل ولا يجوز ان يكون قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه والتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها ممتنع لانه غير مقدور عليه بدونها **قوله** قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة اي لكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت حينئذ فما لم يباشر لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصى وهو مح واجيب ايضا بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك **قوله** والتحقيق اي التحقيق كون القدرة المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها ولا يلزم ما ذكره السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتي وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب الاداء بخلاف نفس الوجوب فان القدرة ليست شرطا فيه فان قيل تعين الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في النائم فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة **قوله** بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه اذا كان قادرا يكون فعل الصلوة مقدورا له بمعنى انه يصح ان يتعلق قدرته به ويصح منه القصد الى ايقاعه **قوله** وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ المراد منه التمكن العقلي وان كان نادرا عادة **قوله** اي اداء كل ما ثبت بالامر

المراد منه ما يكون الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادرا عادة

وهو

وهو المأمور يشير الى ان في عبارة المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمأمور وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في وجوب اداء كل امر به ماليا كان او بدنيا اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله او لخلل في بدنه لعدم معين او لارتفاع ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب **قوله** ولقائل ان يقول بها راجعة الى الشيء والى النفس والى غيره الاحسن ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لا نحويا لان القدرة شاملة لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من قسمه وجعله بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلق قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما تمشى على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكره في بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح **قوله** وادنى لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه ح **قوله** لان المطلق علته للاولوية **قوله** حتى من فات عنه صوم الخ حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا **قوله** هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع **قوله** لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق

اى تفريغ الذمة من الواجب السابق قوله فالاولى ما قال بعض الحذاق هو الامام ركن الدين
النسفى رح قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه اى كما اذا كان الوقت موسعا فى حق
المقيم قوله وان كان لغيره اى كما اذا تضيق الوقت قوله فكذا القضاء ان كان مقصودا
كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التى فاتته فههنا يكون القضاء
مقصودا بنفسه ليظهر اثره فى وجوب الايصاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة
للخلف ولا نم ان وجوب الايصاء خلف عن القضاء قوله والشرط توهم اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
وهى تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهى سلامة الاسباب
والالات وهى سابقة على الفعل وصحة التكليف تعتمد هذه القدرة غير ان ما به يصير
الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود وظاهر التحقق عادة كمن
ادرك السعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره فى
لزوم الاداء لعينه بمعنى انه ياثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به فى حيز الجواز عقلا وان
كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره فى لزوم الاداء لخلفه الذى
هو القضاء لا لعينه ومثاله الصبى اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحايض اذا طهرت
عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابى الحسن الكرخى
يلزمه الاداء واجبا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا ياثم بتركه قوله لا حقيقة لانه انما يشترط حقيقة
القدرة اذا كان المقصود هو الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كما فى المسائل الاتية فان
الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق
لان المقصود غير ما كلف به قوله او طهرت الحايض فى اخر جزء من الوقت لكن الحايض اذا كانت
ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها
من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها العشرة فتلزمها
اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع سواء تمكنت من الاغتسال او لا لتيقن
بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريمة ليست من الصلوة بل هى شرط على الصحيح
فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلوة فيلزمه القضاء قوله كما فى الحلف على مس السماء وهذا
بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضى ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة
الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من
الشخص بدون ان فعله قوله لان القوم تهيبوه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا علموه

القضاء

بوجوب

بوجوب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان مهما عندهم فلهيبته لم يعلموه
بوجوبها قوله ثم ينتقل اى لزوم الاداء الى لزوم القضاء للعجز عن الاداء وههنا وجه اخر
فى وجوب الصلوة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو
ما ذكر فى طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلوة لانه يتمكن
من ادائها بان ياتى بالتحريمة فى الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو
المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت وهذا فيما
عدا الفجر ظاهر اما فى الفجر فلا يجب اداؤه لعدم تصوره وانما يجب قدر ما يتصور وهو
مجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه
يجب عليه قضاء الباقى صيانة لذلك القدر عن البطلان فتامل لكن على هذا الوجه خرجت
القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل
الى اصل اخر وهو ان المؤدى بعد الوقت بتحريمة اديت فى الوقت هل هو اداء او قضاء
او بعض ويجرى الكلام على اختلاف مذاهبهم فى ذلك قوله وقال زفر لا يلزمه الا ان
يدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف
كاف بالاتفاق فكيف زفر يخالف فى هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب
ان يكون الباقى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده
بعد ذلك كما سياتى قوله كما يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر
فى وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى
ان احتمال سعى الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى
واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال
الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف
فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد
فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرطه وجوب الاداء موجود لجواز امتداد ذلك
الجزء بتوقف الشمس فيثبت به بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى ينتقل الحكم الى
خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفانى والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء
ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم عن الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما
لم يتوجه اليه وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع
فى حقه قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء

الوضع

استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بما ليس عليه اولى
من ان يترك ما عليه ولهذا يأثموه فافهم **قوله** وليس معناه جواب دخل حاصله ان تسميتها ميسرة
على سبيل الفرض والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجبات لو لم يشترط بها لكان واجبا
بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها وتوقف عليها صار كانه تغير
بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كانها هي الميسرة لاداءه بيسر ابعد ما كان عسرا
لولا اشتراطها **قوله** دون البدنية اذ لو اشترطنا ها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير
ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فالملزوم
مثله فلم يشترطها الا فيما هو احرشاق محبوب النفس **قوله** لا يشترط في معنى العلة هذا دفع
لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فيقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة في
تغير الواجب تقدير الا شرط محض بخلاف الممكنة **قوله** فان قلت بقاء الحكم الخ هذا ايراد
على قوله شرط في معنى العلة **قوله** كاستيفاء المشروط عن بقاء الشرط هذا مسلم في بعض
الشروط التي هي شروط انعقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة
وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروط دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب **قوله** قلنا
نعم اذا امكن البقاء بدون العلة اما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء
الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان
كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين فكيف يتحقق دوامها قلنا المراد
بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء عينها **قوله** كالرمل في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال
العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في
الطواف مع بقائه ممنوع فان النبي عم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف
ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى ويجوز ان يثبت الحكم بعلل
متبادلة تخمين غلبة لمشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال
ذلك كان علة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة
ربه ثم صار علة حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير
ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر **قوله** لو كان دوامها
شرطا لما وجب الزكاة في الباقي لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لا يجب الزكاة ببعض
النصاب ابتداء لا تجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب

الفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتمكن من الاغناء
لا ليتغير الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط
بقاؤه لبقاء الواجب **قوله** بل شرط في الابتداء للتمكن جواب سؤال تقريره ان كمال النصاب
ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب المضروب عليه بالخط
الاحمر من قوله لانه ليس بشرط لليسر الخ فهو كالعمر صحيح ثالث والضرب في غير محله في الابتداء
فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تمليك
ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب
بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير بلا احواج المؤدي
اي المزكي وذلك الغني بلا احواج ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه
مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم
الصبر على الشدة فثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به
فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع
لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب **قوله** اي اغناء الفقير عن المسئلة يعني
لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد
في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكاة فالجواب ان الحكم ثبت في
الزكاة بالدلالة فان الاغناء اذا وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور
صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكاة بهذا المعنى مع كمال صفة الغنى اولى وقوله في مثل
هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايد وفايدته التعميم في الحكم بهذا ولا اشتراط
الغنى في الزكاة قلنا ببطلان وجوبها بالدين المقترن بوجوبها الا بالدين اللاحق بعد الوجوب
فافهم **قوله** فقدره الشارع بملك النصاب فكان النصاب شرطا للوجوب لا لليسر
بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه
وكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء الذي تعلق
اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه بقي بقسط الباقي لبقاء النماء في ذلك
القدر **قوله** والواجب اذا وجب بصفة اليسر الخ ولك ان تقول ينتقض هذا بالقدرة
الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب

لا ليتغير الواجب
الا من قوله لانه
الضرورة عليه بالخط الاحمر في صحيح
سهو لانه ليس اليسر الخ فهو كالعمر
ثالث والضرب في غير محله

ان الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا
فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع
فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يتعدى فيما ثبت بغيرها **قوله** لانه اذا
استهلك المال لا يسقط الخ وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك
وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا
على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان
الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن
الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فساوى الهلاك وانما قلنا ان المال غير معين لانها وجبت
في الذمة فاي مال وجده بعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال
الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم
نفلا بخلاف الزكاة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة **قوله** لانه ليس من جنس الخارج
يعني اعتبر النماء تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار
النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما
خراج المقاسمة كالعشر **قوله** بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة بالآفة كالحر الشديد والبرد الشديد
او الجراد او الامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للزرع واصطلام
الزرع في الارض المستأجرة لا يسقط الاجرة عند الاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب
بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصواب
ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيحسب ما انفق اولا من الخارج فان فضل
شئ اخذ منه على نحو ما بيناه وفي **قوله** فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدرة
الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما ليسا منهما **قوله** قلنا لا تناقض
الخ فكانه اخذ الآلات بالمعنى الاعم من ان يكون جوارح او غيرها **قوله** وكذا النصاب الخ
هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة **قوله** وهل تثبت صفة
الجواز الخ اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل
مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم
الحسن **قوله** اذا اتى به انما قال اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما يتحقق اذا تحقق الموصوف
قوله قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان
يكفي الاتيان في سقوط التعبد به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع فيه الشرائط والثاني

المراد بالآفة السماوية ... **قوله** ... **قوله** وكذا النصاب الخ ... بقدرة ممكنة لا ميسرة ح

للفقهاء

للفقهاء انه اسقاط القضاء واشتغال الامر يحصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف
انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به وقال
ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء
مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين وهذا الخلاف يفيد ان لا خلاف
في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من
الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا التحرير يستفاد من
كلام المص في المتن والشرح حيث قال عند المعتزلة لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر
والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز **قوله**
مستدلين الخ وبان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء
الصلوة ولم يجز صلاته ويجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به
لا يدل على الجواز وبل سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد
ولهذا لو صلى في الارض المغصوبة تجزئه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل
على الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم لفظي الخ يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل الاجزاء
بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسيرين
اللذين ذكرهما الشارح للمؤيدين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما فما
ذكره الشارح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل
عن كل من المؤيدين تفسيران فتأمل **قوله** وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول
الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء يبنى عليه فاذا اتى به كما وجب
سقط والا **قوله** فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه الى المأمور به يلزم تكليف ما لا طاقة
وهو بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس
في وسعه الا اتيانه كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز
ح يلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** والجواب عن استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر
قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل
عن الاحرام بطريقه وهو باحرام سوى الاول فلا يكون في شئ مما نحن فيه واما حمل
القضاء على البطلان فممنوع لان من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلاته
لما نص عليه محمد في كتاب التحري حيث قال فيما اذا توضأ بماء نجس صلاته جائزة ما لم
فاذا علم اعاد والاعادة لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي

البراءة ح

ب

عن العبادة في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل عن الصلوة صح
فيهما ولا وصفها فلهذا لا تفسد قوله واذا اتصل فاسدا خرج عن هذا الامر يعني الذي
هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه يثبت بدليل منفصل وهو امره عليه السلام بالمضي
فيما افسده لا بالامر الاول وكل منافي الاتيان بالمامور به بالامر الاول قوله ومعنى يتنافيان
فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الاخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز
اللهم الا ان يقال هذا دليل الرازي لا التحقيق على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز
المطلق لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص
فينعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول قوله
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصة
من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه
كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة
بالناطقية فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب
ك لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك
فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة قوله واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما اذا
حصة ذلك الخاص من عامة وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو
محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصل
عن دليل الوجوب قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رض لكن هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث
ص الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة
قال قال رسول الله عم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رض نحوه ولفظه فات الذي هو
خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم
الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم من وجهين من حديث عدي بن ابي حاتم ووقع
عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود والاحاديث
كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبا به ولان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم
مشروعا فيما عدا الطهارة ليكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع الطهارة صح
لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابي عمرو سليمان

وابي الدرداء رض انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا
لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغايته ما يثبت به جواز الفعل لا وجوبه واما
ففيه الوجوب فهو زيادة لا يثبت بدليل تخصه فلا قصد لاظهار ثمرة الخلاف نحو مسئلة
صوم يوم عاشوراء فانه نسخ وجوبه مع جوازه فعلى قوله يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا
بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم
يكن له دليل يخصه قوله منسوخ بالاجماع يعني كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ
له لان ذلك لا يستقيم قوله الامر نوعان لما تقدم كان في تقسيم المامور به باعتبار احوال قائمة بنفسه
وهذا شروع في تقسيمه باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت فتقدير الكلام ما يثبت الامر وهو المامور به
لان الاطلاق والتقييد وصفان للمامور به لا للامر قوله مطلق عن الوقت اي المراد بالمطلق ما
لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون
الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق بخلافه وان
كان ادائها في وقت بالضرورة كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء
صوم رمضان قوله وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين
وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة رح قيل هو الصحيح
قوله خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث وبعض
المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاجي ايضا وقيل انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة
وبه قال فخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال
الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان واختلفوا في
معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز
التاخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره قوله ولهذا الوافي به يسقط عنه الخ خصوص
لذلك يجب مذهب الفور لانه مشترك بينه وبين التراخي وعدمهما وشرط الشيء والا خصوص
قوله ان الامر وضع لطلب الفعل بالاجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه
غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوي فيه كل الازمنة ويصير كانه قيل افعل في
اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كانه قيل افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما
من التناقض وعود المحمول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر اذ لا نم ماذكر ان لو لم يكن افعل

الساعة ببيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به شيء
من القيود ولا مطلقا فلم يكن عند التقييد بغير الفور حتى يلزم التنافي ويمكن ان يقال
لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان
التقرير الا تاكيد السابق باللاحق والانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة
مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا بل تغييرا **قوله** واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع بل هو
مصادرة على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان
لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع
فيجوز تاخيره ومن ثم قيل المتوسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني والثالث
وما بعده الى آخر العمر يكون موديا لا قاضيا من غير اثم وحرمة وانما يأثم بالتاخير اذا مات
من غير اتيان به بالاتفاق **قوله** ولهذا اي لكونه مجرد التاخير لا يكون تفويتا لو ظن انه لا يعيش
واخر يأثم بالتفويت **قوله** والموت فجاءة نادر جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له
التاخير لاحتمال الموت فجاءة **قوله** والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا اخر فمات
ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت حذرا
من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله تعالى **قوله** فجعل الوقت سببا
لوجود المودي غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب لوجوب نسخه
تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا لوجوب المودي وفيه
كلام **قوله** ومقيد به المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك
والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا **قوله** اذ لا يتحقق بدون الوقت
هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق الاداء بدون الشرط
كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على جهة الشرطية والجواب
ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب
الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل في الوقت وسبب المودي والاصل فيه فوات
المشروط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم
السبب عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط بقي شيء وهو ان الشرط يقتضي
التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب
موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازمة للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء للمشروط
الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام يأتي **قوله** ولقائل ان يقول الخ قال بعض مشايخنا هذا

الاعتراض

مستحل

الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط وليس
معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيختل الى ان الوقت
انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو
عين الاولى واقول ما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو الشرط المحض كدخول الدار فانه يلزم
من وجوده الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي كما سيأتي
والكلام هنا في الشرط الشرعي وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولى ان يذكر هنا فانه
غير مناسب للمقام ولكنه تبع فيه غيره في هذا المقام ظنا منه انه مناسب وورد كما ظن ذلك الغير
قوله والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان
يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت والاداء فقال والاولى
الخ والحاصل ان المراد من قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد
الوقت وجدت صحة الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت
الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا
فتأمل **قوله** اذ المختلف باختلاف الوقت صفة الكمال من الاداء والنقصان فان قلت ان كان
كاملا فالاداء كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية
الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف
المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في صوم
يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط
قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد لسقوط الشديد عنه
شدة وقلة وعدمه وسيأتي ايضاح ذلك قريبا **قوله** اذ الظرف محال فيه شيء ولا
الظرفية تقتضي المقارنة والشرطية تقتضي التقدم فكيف يكون الظرف شرطا ولهذا اخذنا
في وقت الصلوة لما كان الوقت ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف **قوله**
وليس بشرط له لانه ليس يوجد بدون هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازمة
بين الظرفية ليكتفى بها عنها غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا
بالنسبة الى المودي ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلاة في وقت آخر على ان الظرفية
باعتبار المودي وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرفا
للشيء كونه شرطا لآخر **قوله** اي لوجوب المودي الاولى ان يقول لنفس الوجوب لان
سببية الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء

الذي هو طلب تفريغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية ثم ثابت بالخطاب
عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب المودي غير مناسب اللهم الا ان يقال
لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب
كان سببا لوجوب المودي وفيه كلام قوله بدليل ان المودي يفسد قبل الوقت وهذا علة
كونه سببا اذ تعجيل الشئ قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق
المدعي لان المط سببية الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب المودي فتامله قوله الحول ليس
بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي
فارغ عن الدين وحاجة الاصلية نام ولو تقديرا قوله او للاداء لان شرط الاداء نية مقارنة
للاداء او لعزل ما وجب او التصدق بالكل قوله ولا يتصور تقديمه اي وجوب الاداء
عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقديمه عليه
وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم
الزكاة على الحول لانه تعجيل بعد وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز قوله بخلاف
وقت الصلوة الخ لما بين ان بطلان تقديم المشروط ضروري وان ما ذكروه من تقديم
الزكاة على الحول ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلوة
فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لا سببية فلا يثبت سببية
الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال
ان احتمال الشرطية قايم الا ان الاولة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا
على احد مدلولية بمعونة القرينة قوله والحق الخ كالترقي وهو تقوية للاشكال الوارد على
الجواب مع ببطل الجواب بالكلية قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى يعني بطلان التقديم
لا يصلح امارة للسببية قوله او لان الوجوب دليل آخر على كون الوقت سببا قوله فان
الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقص كالعصر نفسها
في وقت الاحمرار والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه
دليل بقي شئ وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله
كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتاتى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب
الذي هو وصف في الذمة مدرك بالعقل منفك عن المودي وهو الوجود الخارجي المدرك بالحس
المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تتبدل وهذا هو المظروف

واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا فظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وكذا
لا ينافي الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو
المدعي بل شرط للاداء واختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني
على اختلاف نفس الوجوب مع ان ايرد صوم النفل فان الوقت ثم ظرف الصوم ونفس
الوجوب ليس مظروفا للوقت حتى يكون نقصه وكماله باعتبار نقص الظرف وكماله قوله ولقائل
ان يقول المتغير هو المودي او الاداء والمدعي سببية نفس الوجوب اي سببية الوقت
لنفس الوجوب فيه شئ لانه قد قال قبل هذا ان المودي لا يختلف اذ المختلف باختلاف
الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء وسببه الاستطاعة لا الوقت
والمدعي سببية لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعي وقد يجاب بان المراد من اختلاف
الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه
والاداء ليس الا التسليم فذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف
الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سيأتي
فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فيشتغل الذمة
بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم ما في الذمة فيختلف باختلافه قوله والاولى
ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشئ
مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعي يثبت بالدليل الثاني
فلا حاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من اشياخي وهذه الامارات وان لم يفد كل
منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة
الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولا يناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما يفيد القطع اذا
بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق
الظن اثرا في تزايده الى حد القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات
ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شئ بحسبها فلا يخفى بمبحث على غير
فتامل قوله قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ حاصله ان الاوقات ليست باسباب
حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا
لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات سببا للعبادات التي هي شكر النعم
تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشئ مقام غيره
بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام

المدلول مثل الخبر عن المحبة على ما سيجي وانا اقامة الاوقات مقام النعم ليست منها والاولى
ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات اتعرف بالبديهة او
بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة والا قيل بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
انكم لا يعقلون المناسبة بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع
جعلها سببا قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة
موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا **قوله**
سببه القديم هو الايجاب القديم لله تعالى غير معلومة هذا ينافي لما تقدم من ان السبب
في الحقيقة ترادف النعم الخ ايضا واذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى
وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب الاداء وهو
خلاف الغرض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول
بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى لان ايجابه لا ينفك عن
الوقت القايم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت تخييرا وعن الثاني بان
المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا
ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **قوله**
وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ
الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت
لتفيد صحة الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما يثبت الفرق والمغايرة
بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد
الاجماع على وجوب القضاء على النايم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء
يقتضي سابقية الوجوب فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر اخر غير الخطاب وهو الوقت
الذي جعله الشارع سببا كما دلت عليه الدلايل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب
لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء متوجه يضاف الى الاهل في الوقت فلا بد من شيء اخر غير
نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة **قوله** ذهب الشافعي
الى انه لا فرق بينه اي وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى
عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره
وادعى ان المسئلة غنية عن البيان **قوله** فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم
تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء والاول ثبت بملك النصاب والثاني بالخطاب بعد

بقضاء

حولان

حولان الحول **قوله** فالواجب هو المال فيه تسامح والاولى ان يقول الواجب هو ايتاء جزء من
المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى
وآتوا الزكاة **قوله** والاداء فعل ذلك اي التسليم الى من له الحق **قوله** وذهب المحققون اي
من مشايخنا الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال
ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغها عما اشتغلت به حاصله ان الشارع اعتبر
حقيقة الصوم والصلوة موجودة في ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة الفعل
الخارجي المطابق لتلك الحقيقة وان كان مغايرا لها لتفريغ ذمته عنها واعتبره بالبيع
الى اجل فان الثمن وجب في الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل
لكن لو ادى المشتري الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول الاجل
وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم
ان يكون الوقت سببا لوجوب الاداء ايضا وهو خلاف المفروض وان كان
وجوب شيء اخر في الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء وبهذا وجه
افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود ففي صلوة النايم الناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب
واهلية المحل وايقاعهما غير لازم لعدم الخطاب وقيام الموانع وتحقيقه ان وجود السبب
والمحل تقتضي بوقوع المسبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو قدر زايد على مقتضاه وان توقفت
صحة وقوعه على ايقاع اختياري لا على خصوص ايقاع اختياري واجب الا يرى ان المريض
والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع
لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النايم والناسي لو كانا محرمين بالحج وحصلا
وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك اجزاهما ذلك ولم يوجد
غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري
والمط من ايقاعهم الايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة شيء من الجبر مقام الاختياري كما
لا يخفى **قوله** فان قلت فعلى هذا الخ هذا السؤال وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما
يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون اداء
للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم بط وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه

من هذا التعجيل

واخراجها من العوض الى الفعل ٤

بعد

فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اتيانا بالمامور به لعدم الخطاب في حقه واللازم باطل
لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب ثابت الا ان يراد بالوجوب
وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح وفيه شئ لانهم اجمعوا على صحة صوم
المسافر ووجوب القضاء على النائم اذا انتبه مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس
الوجوب يكفي لصحة الاداء والقضاء من غير سبق وجوب اداء **قوله** بعد الشروع يتوجه
الخطاب وهكذا قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك قد عرفت
ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان
المكلف يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط وجوب الاداء
عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفيه الموجب لسقوط الخطاب
قوله كما في الواجب المخير كخصال كفارة اليمين وفدية الاحرام **قوله** على الرأي الاصح اي المذهب
او القول الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احدهما تعين ولو لم يأت
بواحد منهما يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح لان في المسئلة
اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب معين
عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه لا يسقطه وبالاخر والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح **قوله** فلو قلنا الخ هذا فرق اخر بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال اوقعه
في اي جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاذا علم تحصيل
الزوم بحيث لو اخرت عن هذا الوقت تأثم وهو معنى لزوم الايقاع في زمان مخصوص
الذي هو وجوب الاداء **قوله** لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء
وفيه شئ لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء
بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان الجزء الاول منه شرط للاداء فيه بحث فان الاول اذا كان
هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لعوانه لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعله
المودى موصوفا بالاداء لا الشرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت
بفوته وحاصله ان الشرط ههنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذي يجب تقديمه
على المشروط فالاولى ان يقال في شرطية الوقت للاداء الشرط ما ادى فيه المودى
من الوقت او المقارن للمودى او شئ من المودى فتأمل **قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد النقض به لما كان الوجوب

مخصوص

لا الشرط صح

ثابتا

ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فائتا لكان
يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عما وجب
في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا
سواء وجد الاداء او لا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايضا الكافر
اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في اخر الوقت يكون السبب
في حقهم اخر الوقت بالاتفاق لا كله والا لما وجب عليهم شئ فانهم لم يكونوا في كل
الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب ثبت باول الوقت من غير انقطاع
ولكنه يضاف في كل زمن الى السبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل
عدمه في الوقت واما تعيين الجزء الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد
فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل
كما يأتي وقوله الكافر اذا اسلم الخ ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا
امكان في حق هؤلاء **قوله** والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على
السبب اي الاداء في الوقت او وجوب الاداء بعد في وقته وكلاهما باطل لان الصلاة
ان وجبت بعد الوقت فهو الاحر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها
على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه **قوله**
ولازم الظرفية المقارنة لزوم وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية
والسببية منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين وما
قاله الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الخ يدفع التنافي لعدم
اتحاد الموضوع **قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض **قوله** بنية الشروع
تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع **قوله** وهو اي كون الوقت سببا للوجوب
اما ان يضاف الى الجزء الاول فيكون سببا حقيقيا مانعا من قبول التحري لعدم ما يزاحمه فان
اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه
الفاضل السمرقندي من ان المراد بالاول الذي يقع اول الشروع فيه تقررت السببية الثابتة
له وعند الشافعي الاول متعين للسببية شرع ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت بعد ما مضى
من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل هو ان
الخطاب عنده في اول الوقت وعندنا متاخر كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة المص تشعر بان الجزء
الاول سبب اتصل به الشروع او لا وليس كذلك على ما هو ظاهر عباراتهم لكن يدفع هذا

قوله او الى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف
السبب والى ما يلي الشروع وسكت عن ذكر الشروع في الاول استغناء عنه بالثاني
ولم يعكس كما ذكره من مائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب اتصل به
الشروع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح المعدوم على الموجود ان لم تضم
الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول والتخطي من القليل الى الكثير بلا دليل ان ضمت كذا
قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لم لا يجب الصلوة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له
اهلية اول باول حدوثها لكن على سبيل التخيير ويتضيق بتضيق الوقت وح لا حاجة الى القول
بالانتقال والجواب انه لا نزاع في ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في
طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي قلنا واثبات السببية بهذا
الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت **قوله** سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل
قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ ولك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكلف لان المراد
بالجزء الذي يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبير ليست
من الصلوة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي
لا يتصور لان الشروع لا يكون الجزء الذي قبله لان الزمان عرض سيال وظاهر عبارة الشرح
ان التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة والسبب هو الجزء الذي
هو قبيلها متصل بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه فتأمله **قوله**
والا فلا سببية حتى ينتقل ورايا ما كان فلا انتقال **قوله** وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية
على الاداء الخ اشير بهذا الى ما قاله الفاضل السمرقندي انه لو كان السبب الجزء الذي يتصل به
الاداء مما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء
مفتقر الى السببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه بما قرر الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء
اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني
على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى
السببية وكذا يندفع بما قرره الشارح ما يقال لو توقفت السببية على الاداء يلزم ان لا
يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده ظاهر **قوله** ولقائل ان يقول
الخ الجواب ان هذه امور شرعية والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت
باوصافها من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد والانفساخ الى غير ذلك مما هو
من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول

يكون

يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني او الثالث الخ لان السببية الموجودة
في الاول بينهما ينتقل وما اجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية
لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده
لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقررت
عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم ثم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح ثم
لا يخفى ان ما بعده اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على الشروع من اجزاء
الوقت وانتقال التقرر الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح
قوله لو قال المص ان صلى المصلي في جزء من اجزاء الوقت الخ فان شرطيه لم تفيد غير تردد
ثبوت السببية بين الجزء على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت لاحدهما سكت
عن الاخر وليس الامر كذلك بل هو ما سمعته فهو ايجاز مخل ومع هذا معلل لا يداني حسن سياق
المتن ولا متانة تأديته المعنى **قوله** في المتن او الى الناقص اي او يضاف الى الناقص
انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيها على ان نقصان السبب
لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر في النقصان وهو لا ينافي الجواز ومن ثمة غير عبارة فخر الاسلام
من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان
كان مراده بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق
على فرد من اول التغير الى آخر الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظاهره وهو غير مناسب
ولا يقال الجزء الذي يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة
قوله فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت
بحيث لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية
لا ينتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا ينتقل الى آخر جزء من
اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه
فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض
عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا
الجزء وجبت الصلوة عليه واذا ارتدت او جن او حاضت في هذا الجزء لم يجب عليه
وكذا اذا كان مقيما في ذلك الجزء تجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في ساير الاجزاء
وان سافر فيه تجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع
هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة ذلك

بينهما نسخة

سكت خ

ذلك

في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلاة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية وهو الجزء الذي قبيل الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتادى فيه الكامل لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لان ما بعد الغروب كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان قيل ما قررتموه من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة من قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلعم ان نصلي فيهن او ان نقبر فيهن موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين يضيق للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا من غير اثبات التاريخ والحق انه مما تعارض فيه الحاظر والمبيح فقدمنا الحاظر على المبيح وبقينا الاخر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب واعلم ان الشارح انما قيد تعيين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء مع انه متعين لها اتصل به الاداء او لا حتى تعتبر سببية في حق الشخص عنده بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في الاجزاء المتقدمة لتعيين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية لترجحه عليها باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهذا قيده بالاتصال وفيه شيء ياتي قريبا **قوله** في المتن او الى الجملة فان قلت اذا تعين

الجزء

الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لا يستلزم انهما عدم تعينه قلت تقرر هذا التعيين باحد الشيئين اما بالشروع في الاداء او باختلاف حال الشخص في اخر الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير يتعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر الفائت في الاوقات المكروهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء **قوله** يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب اذ القضاء يجب بالامر الذي وجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق في حقه وجوب الاداء بعد شغل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء له وقت بالحدث لانا نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان هو السبب الشاغل للذمة يلزم تاخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الجزء الذي بعده وتعيين الاخير على تقدير وجود الاداء في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدي في الوقت اما في حق غير المؤدي فالكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فتنبه لذلك **قوله** للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما قرر واذا زالت تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت ولقائل ان يقول قولكم يتعين السببية في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند الفوات ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده

شغل الذمة

من اجزاء الوقت لانه لا ينتقل عنه اصلا فان قلت فح لا يستقيم قولهم في تعيين
تعيين التعين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا
يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع رعاية الظرفية وهو ممنوع فان قلت
القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع الحكم
عليهم بالانتقال قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء
الذي لا جزء بعده اصلا **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال فان قيل اذا اضيف الوجوب
الى الكل مع بعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص
اجيب بان السبب ههنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتادى
ناقصا من كل وجه وفيه بحث لان هذا ينتقض بانه لو قضى العصر في اليوم الثاني ووقع
بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الائمة ان
الصلاة بمضي الوقت تصير دينا في الذمة فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن
لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلوة
فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة **قوله**
قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الخ هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير
متعين للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال فيه فلا على ان الذمة تشتغل
بالجزء الاول من الوقت في حق الاهل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى لسببية
الوقت في حق القضاء كما قررناه **قوله** معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الخ فان
الوقت ليس له دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير
كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا يرد السؤال لان الوقت
سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا فتامله **قوله** قلنا باب
النفل واسع الخ الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مومئا مع القدرة
على النزول ولا يجوز ذلك في الواجب **قوله** وفيه نظر الخ والجواب ان لزومه بعد الشروع
ضرورة صون المؤدى عن البطلان كما حققه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت
اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا
يجوز ولا يلزم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يؤدى في مجموعه ويستفتح في الشفع الثاني ان
كان رباعيا واما عدم جواز قضائه قاعدا فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر لان هذا انما يمشي
على قولهما لان الشروع بمنزلة النذر عندهما ولو نذر ان يصلي قائما يلزمه قائما فكذا اذا

شرع

شرع قائما لا يجوز ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه الصفات الصفة اذا افسده لان
القضاء يحكي الاداء في جميع اوصافه اما عند ابي ح رح فينبغي ان يجوز قاعدا لان عنده
اذا شرع قائما يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى واذا كان القيام
لا يلزم في الاداء ففي القضاء كذلك لئلا يزيد القضاء على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم
بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر ان يصلي مطلقا لا يلزم القيام على الصحيح لان القيام زيادة
صفة في النفل فلا يلزم الا بالشرط وان الشروع قائما ليس ملزما لذاته بل لصون المؤدى
عن البطلان وهو في بقائه عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده صار واجبا
في الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما ثبت بالشروع فان النفل ينقلب
واجبا بعد الشروع مع جواز ترك القيام **قوله** قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته
الخ حاصله ان الوضع لما صار دينا في الذمة يثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل زالت مخليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل
كذا ذكره شمس الائمة واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الاداء كاملا
ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تامل **قوله** فان قلت اذا اسلم الكافر
الخ هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس
باعتبار ذاته الخ **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الخ جواب تسليمي وكان
الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب
المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البزدوي سلمنا ذلك
كما اختاره شمس الائمة لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب
الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا لما بيناه قريبا **قوله** والقائل
ان يقول الخ وارد على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار وجوابه
بانه لا نقص في ذات ما ثبت في الذمة بحال وانما النقص باعتبار ما جاوره الزمان
من المحذور وقد فارقه لفوات الاداء فعاد الى الكمال واثبت ما ثبت بصفة الكمال
وفارقه وقت القضاء فامتنع ايقاعه وفيه لامتناع ايقاع وقتي الوقت الكامل في الوقت
الناقص ويجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار
ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة
فاذا مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل

قوله وايضا الخ وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت الجواب ان ما سلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلية شيء بحسبه فافهم قوله ومن حكمه عقب هذا النوع من الوقت باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثاني ان تعينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء كذا قاله بعض الشارحين قوله اي تعين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء ولا بفرض الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلي الظهر لا غير فالاصح انه يجزئه كذا في الفتاوى العتابية ولك ان تقول لا نم عدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث عدم الاثم اجماعهم ان ما ياتي به المصلي بعد الوقت قضاء قوله ثم اجاب بانه الخ جعل الشارح قول المص ولا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل بان وصف الصلاة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لكان اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب التوسعة ما شرع الا بسبب التعيين فلا يبقى بدونه قوله لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب الخ وفيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب بان المنبي عليه فعله بعد زوال السبب المشروعية تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يوثر في انتفاء نوع الحكم ولئن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم قوله ويمكن ان يقال الخ هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها

فيشترط

فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية كذا قيل وفيه تامل قوله وذلك باق عند التضييق ولا اعتداد ما ولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم قوله اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد لان الشارع غير العبد فيه فلم يقبل التعيين للتعيين فان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف في المشروع لانه تقييد المطلق وهو نسخ ليس للعبد ذلك ثم ان اراد الشارح ببعض اجزاء الوقت الخ ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شرع تعيين به الجزء الاخير فهو ينافي ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء الاخير وان اراد البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا تعين الا بالاداء ولو كان جزءا اخيرا كما هو ظاهر عبارة المص فينافي قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع او لم يشرع فتامله قوله فليس للعبد ذلك الخ حاصله ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه تعين ذلك الجزء حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولانها يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل قوله حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه اي كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله لان الاصل في الاضافات الخ اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدث بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر راس يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت اليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فما بالكم جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب وحده قلت لان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجوب وتعلقه بهما تعلق مجاورة وما بالوجود اولى لجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة على الاختصاص وهو باتصال السبب اتم وما كان اتم يكون بالحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما يكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه قال عليه السلام ادوا عمن تمونوا فدل على

الضيق نسخة

اي لا يطلق [illegible] السبب على اجزاء الوقت [illegible] الشرع [illegible] الاداء [illegible] العبد [illegible] ذلك اه

ان الرأس هي السبب او المؤنة انما تجب على الرأس لا على الوقت فعلمنا ان الرأس
هي السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الش في من ان السبب هو الوقت
للاضافة اليه ولوجود التكرار فيه دون الرأس ويندفع هذا بان الرأس وان كانت
متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقدير التجدد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا قوله
قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو المنذور ولذا لو نذر
بصوم شهر رمضان بعينه كرجب فصام عنه جاز في اجزاء عن المنذور لانه تعجيل بعد وجوب
السبب قوله ولهذا خصهما اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع
المتقدم لانا لو ندعي الوجوب في الترك قوله فسرناه لئلا يرد عليه اذا اسلم الكافر الخ اقول
لا حاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سيأتي وح لا يرد الكافر
اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول وح لا يمكن القول هنا بانتفاء
السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم على تقدير الش رح عدم صوم ذلك اليوم الاول
لوجوب تقدم السبب على المسبب قوله لان ما هو مضاف اليه اي وهو الشهر قوله وما هو سبب
اي وهو الجزء قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت
السببية قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي الخ فذهب الجمهور الى ان الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عنه الا بالايام
الا قضى كالصلاة في اوقاتها فتعين كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا
لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو
الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية نقلت من المجموع
الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية ولئلا يلزم
تقديم الشيء على سببه ولهذا يجب صومه على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن
قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز نية اداء الفرض
في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وكذا قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو
شهود الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا يخفى على متأمل ان ما
ذهب اليه شمس الائمة لا يدفع السؤال الذي ذكره الش رح وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب

اولى

اولى فتأمل قوله كالمتعين في المكان الخ وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان
تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا صوم الفرض صار نوبت
مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه ولقائل ان يقول
ان اراد بقوله يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان يراد بمطلق
الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان مع ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم
رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل اراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره
سوى ذلك كما هو ارادة حقيقة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو اراد
ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاعم سواء كان ذلك او غيره فلزم ثبوت
ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه او الغرض انه لا يقصده بعينه فيكون ح جبرا لكن
لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه قوله فيصاب
بمطلق الاسم لك ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق
الاسم فاحدهما يغني عن الاخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح لما علم التزاما قوله بانه
نوى النفل فذهب بعض المشايخ الى ان مسئلة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح
المقيم انما هو مصورة في صوم يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون
هذا الظن معفوا اما لو وجدت في غيره ويخشى عليه الكفر بانه ظن ان الامر بالامساك المعين
ويتمثل بهذا الظن يخشى عليه الكفر فافهم قوله والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق
الصوم والاطلاق في المتعين تعيين وح يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف
ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف اخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه
يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا
بحسب المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر والجواب ان اللازم
احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
بوصف اخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف
بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل فيكون
ذلك نفيا للصوم وقد يجاب عن اصل السؤال بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد
العبد بل هو الزام من الله فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية

كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى
فبنية النفل او واجب آخر لايسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر فلا اثر لظنه
ان يكون اللازم ليس بلازم **قوله** الا في المسافر ينوي واجبا آخر الخ قال بعض
الشراح هو استثناء من قوله ومع الخطاء في الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم
على الاصح وقال بعضهم هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح
انتهى اقول قوله لكن لا على الاصح هو تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان
رمضان في حق المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتي
وفي بعض الحواشي قوله ينوي واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة
صرف الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل **قوله** صار رمضان في حق او انه
بمنزلة شعبان واذا كان في حق اوانه بمنزلة شعبان فيقبل ساير انواع العبادة فيقع النفل
على رواية ابي حنيفة وهي الصحيح منه انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغي ان
يقع عن النفل لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمله **قوله** فاذا نوى نفلا او واجبا
آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن وهي غير
الصحيحة كما سيأتي في **قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف في المنتخب
وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا آخر يقع عن ما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده
وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل
الكرماني وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح
والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز في كشف هذا ان
الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع
الرأس والعين وغيرها والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك
والترخص انما يثبت لحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد
المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض
عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع
عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو
ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث
قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا

اي يصاب بنية فرض الوقت [illegible]

في حق المسافر

سهو وما قال وحراده مريض لا يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض **قوله** في المتن وفي
النفل عنه روايتان انما اخر هذا او قدم ذكر المريض وكان الاولى ايراده بالمسافر لانه
لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه
روايتان **قوله** وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية الصيام
ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب المتوسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان للاداء
الفرض ولا تعيين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتاخير فصار هذا الوقت
في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح ومنه النفل وللقائل ان يقول ينبغي
على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان من المسافر الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم
التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تبييتها
كما هو المقرر في الفروع **قوله** فالاصح انه يقع الخ احترز بالاصح عما قيل انه يقع على الفرض
على مقتضى رواية من سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن **قوله** لانه لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او الوقت
انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح
النفل او واجب آخر **قوله** كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب
المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد بالوقت فتدبر ويمكن ان يجاب انه لتقدره
بالايام دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكاة فانها غير مقدرة بوقت من ليل او نهار فكان
مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهر والمقيم اعم من ذلك وجه
قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون للاتيان به في
غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك
قوله واما كون الوقت معيارا فظاهر اي لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء صومين في
يوم واحد **قوله** فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر فيه شيء
لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء
لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس
الوجوب في الصوم وثبوتهما بشيء واحد احدهما بعبارته والآخر باشارته كما بيناه صح
انه يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو سبب نفس الوجوب لا سبب
وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك **قوله** قضاء النذر المعين من القسم
الثالث الخ حاصله ان جعله من القسم الثاني في النسب لوجهين كونه معيارا او شرطا

بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما ناسب بوجهين
اولى بما ناسب بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة الثالث
على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني في هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة السؤال
بخلاف ما ذكرناه **قوله** بنية واجب آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت
عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت
فيشترط لها النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور
لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو **قوله** لانه تعين وقت المنذور وحصل
بتعيين الناذر الخ اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام
فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر على ان يتصرف في حق نفسه اعني العبد
واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان
يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء
والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا
بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان
تعين الوقت للواجب بعارض التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق فلا يتعين بالنية
لا بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض **قوله** ولا يحتمل الفوات
اي لا يفوت هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا
في آخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني
قوله في المتن يشبه المعيار والظرف الخ لا يخفى ان في كل من الشبهين تسامحا لان
المعيار شرطه ان يستغرق اركان المؤدي جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك
وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواحد
ولا عبرة بكون اركانه يفضل عنها الوقت **قوله** في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجازا اذ لا اشكال
في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا لاشكاله
وجهين كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح التقويم وقت
الحج وقت جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له
ظرفا في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق
الفوت فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين
لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت

وهذا

وهذا بالنسبة الى الاداء لكن في المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت
لكن ذكر الظرفية المختصة فيه شيء كما لا يخفى **قوله** ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند
ابي يوسف خلافا لمحمد ولا يشكل ذلك بتاخير النبي عليه السلام الحج الى سنة عشر من الهجرة
وقد فرض سنة تسع منها لان اشتغاله بالجهاد وما الله تعالى اعلم به سوغ له ذلك على ان
مدار الدليل وهو الشك في الحيات الى قابل مفقود في حقه عم لانه كان متيقنا بحياته الى
ان يبين للناس امور الحج وعن ابي ح روايتان اصحهما كقول ابي س قال الكرخي وجماعة
من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند
ابي س وعند محمد على التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور
بلا خلاف ومسألة الحج مسألة مبتداة **قوله** قلنا لا الحاصل ان ابا س حكم بالتضييق للاحتياط
لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق كذا في التلويح
قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل عما قالاه لان وقته تشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما
الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي س والظرفية عند محمد رح **قوله** واثر
الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي س يأثم بالتاخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع
الاثم ووقع اداء كذا في المحيط قال صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف
انه اذا ادى الحج بعد العام الاول يأثم بالتاخير عند ابي س خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد
في العام الاول ومات يكون آثما اتفاقا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند
ابي يوسف لا يرتفع اثم التاخير انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره في شرح المغني للعلامة
الهندي وغيره من انه انما يأثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت
فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون آثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما اجماعا
قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر تسقط عدالته عند ابي س حتى يترتب عليه احكام
الفسق من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوات
بالتاخير لظهور علامات تقتضيه فانه يصير مضيقا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك
العام لان العمل بالدليل الظني واجب عنده عدم غيره بخلاف ما لو مات فجأة بعد التمكن
حيث لا يلحقه اثم عنده لعذره باعتبار الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات
اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا **قوله** ولقائل ان يقول الى الجواب بالفرق بين وقت
الصلوة ووقت الحج ان وقت الصلاة ظرف موسع محض والتوسعة افادت شرطا

زايدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف
وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما في وقت
فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين
نية النفل لان ماله شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما مع امكان التدارك في مسألة ضيق
الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب لحوق الموت المفوت لمكنة الخلوص عن عهدة
الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا بهذه قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفى ان
هذا اثباتي لا الزامي فان الخصم يمنع ذلك قوله والكفار مخاطبون بهذه المسئلة مذكورة
في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المص له مناسبة في الجملة
حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من تعلقاته قوله لانه عليه السلام بعث الى
الناس كافة يفهم منه خروج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم وراثة الكتب حجة
وليس كذلك لان بعثته عامة قوله في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرايع خاصة
وقوله بلا خلاف يتعلق بالكل قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
لان موجب الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد
ولهذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرايع فقد ابطل كلمة لا اله الا الله ولك
ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك
لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر
المتمكن من فهم الخطاب لوجوب العبادات المشروط صحتها بالايمان فيقول اوجبت
عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان عليها وقد وقع شرعا وهو قوله تع وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله ويؤتوا الزكاة والضمير عايد الى المذكورين اولا وهو صريح
في الباب وهو انهم يؤاخذون في الآخرة حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب
العبادات في الدنيا ايضا بقي شيء وهو انهم قالوا ان الكافر لا تتناهى لمراتب عذابه فما فائدة
قولهم يعاقبون زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد وفائدته قوله ما سلككم في سقر اورد الاية دليلا
على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة على ما هو المتفق عليه ظاهرا او التحقيق ان محل
الوفاق انما هو المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن يشملها والاية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف
قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة رد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر
الاية دليل للقائلين بانهم يخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الاداء في احكام
الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا النار بترك الصلاة واجيب بان اهل الكتاب كانوا

يصلون

يصلون في الدنيا فتعين المجاز قوله لم يريدوا ان اداءها كان واجبا عليهم في حال الكفر
الخ يعني لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان التكاليف بالفعل حال عدم شرطه
الشرعي غير ممتنع والا لامتنع بالصلوة حال الحدث اجيب بتمكن المحدث من الاداء
بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة
لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع قوله ولا قضاؤها واجب عليهم بعد
الاسلام لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل على
الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد الاسلام والامور الممتدة
لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه المسئلة بالنسبة الى المخالف
لان الاية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة كما تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز
قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء
العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا
لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمله قوله
فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل
العبادات وراس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع
قوله قلنا الخ واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة
غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق لان الايمان
اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف
الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح من الجواب فمعناه ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة
به فمعنى آخر لا ان كون الايمان مأمورا به بدليل مستقل ليس كلامنا فيه وانما الكلام في ثبوته
ضمنا وتبعا للامر بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا
يدل على ثبوت الحرية اقتضاء وانما يثبت بقوله انت حر وح لم يبق عليه حكم للعدم ولانه وهذا
يدل على بطلان الامر بالتزوج او بعالة لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه قوله والصحيح انهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل من العبادات وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم
ينقل نصا عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم اسلم
لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلي لوجوب

اداء العبادة فوق منافاة الردة له فقوله عليه السلام لمعاذ رضه الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام من الشرائع بعد الايمان مترتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المخالفة كذا قال بعض الشراح المحققون واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** قيد بما يجلي الخ لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة **قوله** محل الخلاف الخ ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرائع داخلة في مفهوم الايمان وغيره داخلة لكان له وجه والله اعلم **قوله** قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لا حق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف **قوله** وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء لا تفعل وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان يكون صريحة او مؤولة كيدخل وذروا البيع فانه بمعنى لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعرف هو النهي الذي يجب امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى مرتبة في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل استعلاء ولولا عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل اخر وذهب جماعة اخرى الى ان المط به عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر **قوله** وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه يعني اما حرمة او كراهة اشار بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا بمعنى انه لما كان قبيحا فنهى الله تعالى لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر وللقائل ان يقول هذا انما يتأتى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية

الان

لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة **قوله** ضرورة حكمة الناهي الخ فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يأمر الا بالحسنة لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفة وحرمانا او تعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون واما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا نسلم ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب العدم في نفسه **قوله** وبيان الاختلاف ثابت في الحسن من انه شرعي او عقلي اتيه منها اي من قبح المنهي عنه لكونه مقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يلزمه ان يقول ان النهي يوجب التكرار **قوله** اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك **قوله** او لغيره وعرفت بما لا يكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض **قوله** والخلل الوارد الخ بيانا لكون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح بمعنى انه يوم عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبيل الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف الكل **قوله** كما اذا باع حالة السعي في الطريق الخ هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز بالرأي انتهى ويمكن الجواب عنه بان النهي المطلق بمعنى في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد ولكن يخدش على هذا قولهم العبرة لعموم النص لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة من انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا **قوله** لانه زمان الاذى عن الحيض الخ هذا الاعتراض اورده الفاضل التفتازاني حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلاة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك

الاذى عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك
جواز الانفكاك فى الجملة وهو ممنوع لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذى
قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك فى الجملة
وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعى لا ينفك عن البيع الذى ترك
به السعى وان الشغل لا ينفك عن الصلوة فى الارض المغصوبة حالة الغصب **قوله**
فاوجب فسادا والمشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه
يشكل ببعض افراد القسم الثانى كالصلاة فى الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة
التحريم مع ان المعنى المقتضى للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلاة فى
المغصوبة يلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه
الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة
فى القسم الاول اشد من الثانى وتحرير الجواب عن الاشكال كون الصلوة فى الارض
المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفله
قوله لانه بنفس الشروع صار واجبا حتى يحنث فى يمينه وفيه شئ لان كلامنا فى الصوم
الشرعى وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوى ولذا يثاب على امساك بعض اليوم
ويمكن ان يقال بان الصوم مما لا يتجزى ومن ثمه كان وجود المنافى فى بعضه كوجوده فى
كله اعتبارا بخلاف الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة **قوله** واجب عند
البعض يعنى من الحنفية وهو ابو يوسف واما فى ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب
اتمامه اذ لا يجب المنهى عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضاء
لاذن صاحب الشرع فى قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شئ وحاصل
ما ذكر فى الشرح ان وجوب توقير الفقه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى
فترجح جانب الترك وفيه شئ لانا لا نسلم رجحان الترك على الفعل مثل اللازم التساوى
اذ بالنظر الى انعقاد الشروع من حيث هو المضى واجب وبالنظر الى تقرير المعصية حرام
وايضا لم يلزم القضاء نظرا الى انعقاد الشروع لزوال العارض اذ المنع من المضى انما كان
للعارض **قوله** فترجح جانب الترك تقديما للمحظر على الاباحة وفيه شئ لان العبادات
تحتاط فيها فكان ينبغى ترجيح جانب الفعل **قوله** فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا
ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلاة فى الاوقات المكروهة
قوله وانما صح النذر بالصوم فى الايام المنهية فى الظاهر لان الصوم نفسه طاعة وانما

المعصية

المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على
نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة
وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية **قوله** ولهذا لم يصح نذره الخ هذا رواية
الحسن عن ابى حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب
بالقول وفى القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل
وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية
متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله على ان اصوم يوم النحر او صوم
غد او غد يوم النحر **قوله** بخلاف الصلاة الخ يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية
والصلوة فى الاوقات المنهية حيث تلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت
للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه وللصلوة من قبيل المجاور
لكونها ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صائما بخلاف الصلوة فان ابعاضها
لا يطلق عليها الاسم ما لم يجتمع والمنهى عنه هو الصلوة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة
محضة يجب صيانتها المضى عليها فالمضى فى حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو
واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمنهى عنه وهو
الصلوة فى هذا الوقت فيكون المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال
العمل العبادة لا يقال ترك المضى لا يكون ابطالا لان الابطال فى ما مضى محال لانه عرض لانا
نقول الاجزاء المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر والاتيان بالباقى شرط لبقاء المتقدمة عبادة
فترجحت جهة المضى لان فيه جهتى طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة
معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضى فيها فيلزم القضاء خلافا لزفر
ويجب القطع والقضاء فى وقت غير مكروه فى ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذ
لك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلاة يقتضى عدم القضاء اذا افسده و مقتضى
لزوم القضاء انه يسمى صلاة فتامل وايضا الصلوة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلى
صلاة لا يحنث الا بركعتين بخلاف ما اذا حلف لا يصلى فانه يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم
لم يفرق والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتنكير وثانيا بالتعريف فتنبه **قوله** حتى افاد
الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف
الملك فيه على القبض وفى كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف وفى شرح الهداية
فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره اى لا يحل فيكون كراهة تحريم وبينهما تناف **قوله** ان اراد

بالكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة الخ هذا مخالف
لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عتابا اخف
من عتاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك
سعد الدين التفتازاني في التلويح **قوله** قلنا نختار انها كراهة تحريم حاصله انا اختار الشق
الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت
النداء دون الصلوة في الارض المغصوبة ووطئ الحائض كما ذكره ولو اختار الشق
الاول لورد البيع وقت النداء على قول فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل
لم يبق فرق بين القسمين قلنا ملتزم من هذا الوجه والاختلاف انما في صوم يوم النحر
ولا القضاء بخلاف الصلاة في الارض المغصوبة والوقت المكروه **قوله** وفيه تامل
لان وطئ الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح
والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول يحصل الجواب الاكمل والسكاكي ان الكراهة
في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطئ الحائض ثبت حرمته بالاجماع وان كان من افراد
هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات
الادلة والشارح ظن ان كراهة التنزيه جارية في جميع جزئيات النوع الثاني كما يوهم لفظ
من قولها نختار انها كراهة تنزيه فاشكل عليه وطئ الحائض بما ذكره الخ لانه من الجزئيات
وليس الامر كما ظن فتامل **قوله** وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء
النهي في المنهي عنه لا في غيره ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال
توجدت فلا يمنع وجودها بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح لعينه ان
القبيح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نم ان قبح شرب الخمر والزنا
والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولذا لو اكره على الشرب لا يحل له
الامتناع ولو كان القبح لذاته لحل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار
الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها
وان اردتم غير ذلك مع انه خلاف الظ فلم يبين واجيب بانه ليس المراد بقوله
قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف
اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته فتامله **قوله** الا اذا قام الدليل على
خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي القبح لغيره
لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه ليس مشروعا اصلا **قوله** كالنهي

عن

عن الوطئ حال الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكم المشروعية خصوصا اذا كان الغير
مجاورا فانه لم يؤثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطئ الحائض حرام
بالاجماع كما عرف فكان كصوم يوم النحر **قوله** وهي التي يتوقف معرفتها على الشرع
كالصوم والصلاة والبيع والاجارة فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط
والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم
بعد وجود المنافي في حالة النسيان وبصحة الصلاة مع فوات بعض الاركان في
حالة الضرورة وبصحة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانها
والعرض لا بقاء له وبتاخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك
مما يبتني على الوجود الشرعي دون الحقيقي **قوله** ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات
الخ هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذي ذكره الشارح قبله
وهو وارد لا محالة **قوله** فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا
تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات
معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكره
لا يتم وفي بعض الشراح الفعل الشرعي ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بشرائط
واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل الشارع ذلك الفعل ولا الحكم
متحققا كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من
الحركات والسكنات والايجاب والقبول **قوله** والصواب ان تفسر الافعال الحسية
الخ كلام ظاهر حسن **قوله** في المتن اتصل به وصفا لو قال على الذي قبح لغيره لكان
اولى لان القسم الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن القاعدة مع ان الكلام
في النهي عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فلا يكون هذا القسم
فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون
وصفه وكذا المص في التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلاة في الارض
المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا يناسب
بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا
متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله
ووصفه وانما اثره في الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان الفعل الشرعي
المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فقط وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا

فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام
وعندنا يصح ولا يفيد بوصف لعدم الدليل على كون القبح لوصفه **قوله** بما لم يتقرر فيه الشرع
بتجويزه الخ يعني اذا عرفت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير
ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرفت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير
هذا المحل كالبيع كأن يقول بيعوا حيث شئتم ولا تقولوا زنوا واشربوا الخمر **قوله** الا اذا دل
الدليل الخ حاصله انه قد قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تصور انعقادها من الاصل
لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا
صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن
بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي فالاستثناء يكون منقطعا فتنبه **قوله** وبما ذكرنا
يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل
بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه
يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستثنائين الجارين محل على ان يقال الكلام
في النهي المطلق المجرد عن القرائن الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فحكمه
بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتامل **قوله** فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة الخ وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال
وارد **قوله** قلنا المراد به اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن
الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تامل لان كلامه مشعر بان الحكم المجاور حكم ما اتصل
به وصفا وليس كذلك والا لكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه ترك
وحكمه راسا وذكر الاشهر لانه حال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه
متناقض لانه في الجواب والتنظير الحق من المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا الخ
والحاصل ان الشارح اعتذر عن المص في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار
القبح لغيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام
الشارح **قوله** خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة
ممنوعة فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان
قبيحا لعينه يكون باطلا لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد النهي ح
او في درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا
فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي ح لا يبقى نهيا بل يكون

او مجاورا

نسخا

نسخا وهو باطل بخلاف النهي عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال
النهي لان النهي فيها ليس نسخا لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبح العيني في الافعال
الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبله فلا ينعدم بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها
لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا للنهي فالجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة
القبح في الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية
فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمته من ان بين المشروعية والقبح تضادا لكن لما
كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد دل على صحة ما قلناه من جعل القبيح في
الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته
لان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعا وهذا دليل
على الفساد **قوله** بحقيقته الخ لم يتقدم ذكر النسخ حتى يتحقق الفرق بينه وبين النهي ولعله قال لانه
لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي لا لامتناعه اختيارا وح لم يبق النهي نهيا بل
يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقته الخ لكان انسب كما فعله بعض الشراح
قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
وما في المستقبل لم يثبت فكيف يبطل وايا ما كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه العلمي قديمان
لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق في
المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك
التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم
لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلقه التنجيزي
واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله
والثاني بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه **قوله** ولقائل ان يقول انه بعد
كونه مصادرة على المطلوب لتوجيه المصادرة ان المدعى هو ان النهي يقتضي تصور المنهي
عنه وقد جعله جزءا من الدليل حيث قال ان النهي تصرف في المخاطب بالمنع الخ **قوله** ان
النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن قتل الكلاب والنهي
عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهي منافيا للنسخ وقولهم الامتناع
في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ
وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد
باختياره لا لعدمه في نفسه **قوله** فان ثم هذا الدليل وهو قوله بحقيقته الخ فانه اثبت به المغايرة

بين النسخ والنهي قوله بطل تلك القاعدة وهي ان النهي قد يكون طريقا للنسخ الخ ويجاب
بان كون النهي طريقا للنسخ مجاز والكلام في حقيقة النهي وح يتم الدليل ولا تبطل القاعدة
قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا يعني لا نم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه بكونه شرعيا
قولهم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لا نم استحالته عقلا وان التكليف انما يعتمد الامكان
من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي
ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرف من صحة التكليف بما علم الله انتفاءه
ووقوعه مع كونه ممكنا كايمان ابي جهل ومن مات على كفره قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا
كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في
الجملة اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع
ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاوره وبهذا الطريق يندفع جميع ما ورد
لا بالطريق الذي ذكره اولا قوله اي ولكون النهي الخ فيه كلام لان المفرع عليه عام لصحته
على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون المجاور
وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما
قبح لمعنى مجاور مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره فظاهر كلام الشارح ان حكم ما قبح
لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان يكون
العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها
فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها
في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد فافهم ولو قال اي لكون
النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاء المشروعية لكان اولى قوله كالربوا الخ وهو عقد
معاوضة مال بمال فيه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة بهذا التفسير
انما يتاتى اذا قدرت مضافا في عبارة المص اي بيع الربوا فان لم تقدر فالربوا فضل مال
مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن بهذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم
نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الث ما عقد فاسد وان لم
يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز قوله
كالبيع بشرطه فاسد الخ ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على
اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني كذا فالبيع باطل انتهى
والتوجيه ان على للالزام وان للتردد فيكون كتعليق البيع بامر متردد فيه والتعليق

بيانه

العقود

بيانه المقصود من العقود والتي للاثبات فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق
انما يصح في الاسقاطات كالطلاق والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة والنكاح
قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد الخ احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في المبيع وشرط
حبس المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا كله يثبت بمطلق
العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيدا قوله وفيه نفع لاحدهما اما البائع فكما لو باع شيئا بشرط
ان يقرضه المشتري درهما او يهدي له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشتري فكما
لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت
لاجنبي نحو ان يقرض فلانا كذا في التقييد باحدهما بناء على الغالب قوله او لمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق على غيره بان يكون آدميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري او لا
يهبه او يعتقه او يدبره ولابد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها ليخرج شرط الخيار
والاجل فان البيع جائز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد بهما
واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه فان الشرط باطل والبيع
صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد قوله والحرمة لا تنافي ملك العين هذا
جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم
واجاب بان الحرمة لا تنافي ملك العين وذلك لان البيع شرط الملك العين والتحريم
لا يضاده لان التحريم يضاد الحل ودونه الملك فامكن الجمع بينهما فان الحل تابع لا مقصود لازم
فقد توجد وقد لا توجد ولهذا شرع البيع في موضع لا تحل مباشرة كالاخت رضاعا
والامة المجوسية والعبيد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولهذا
لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم قوله كجلد الميتة فيه تامل لان
جلد الميتة لا تملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارث او هبة وكذا الخمر والخنزير يملكهما المسلم
بالارث ويوكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة ~~كالخنزير~~ كالخمر لانه مرغوب فيه
وجعله صاحب البزدوي كالميتة لا جزؤها وهذا كله قبل الدباغ اما الجلد المدبوغ فيباع وينتفع
به لطهارته فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان ينبغي ان يجوز
بيعه كالثوب النجس اجيب بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع
وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز
بيعه قوله واما في صوم يوم النحر وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا

لله تعالى على قصد القربة والنهي انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة
الموضوعة بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لا نفسه
لتصوره بدونه في الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفا متصلا
فصار مشروعا باصله فيحكم بفساده فان قلت لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان
يأثم من لم يأكل بدون النية قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم
الشهوة لا يأثم لانه ترك عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نم
انه لا يأثم قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه
ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا ان
الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لا نم ان النهي ورد عن الصوم بعينه حتى
ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان
لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم مأذونا
فيه بالنظر الى اصله وقوله ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع ممنوع لان النهي الوارد
بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا تقتضي خروجها عن الوقتية بل بقاءها محلا لها لما بيناه ثمة
ان اقتضاء النهي التصور في الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل
على تركين ترك للمفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون
عبادة وبالنظر الى الثاني يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد الاصلي للصوم
هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل
والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدا
قوله ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابي
حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي ان الصوم غير مشروع عندهم قوله ولكن
يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية قوله اذا اتصل به القبض لا بد ان
يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد الملك ويكتفي بالاذن دلالة
بان يقبضه المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد الافتراق لا بد من اذن صريح
اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرا واما التخلية فليست بقبض على الصحيح كذا في
المجتبى وفي الخلاصة التخلية قبض في البيع الفاسد قوله لكونه سببه فاسدا اعتبر ابن
الهمام بالضعف وحاصله انه سبب في محظور وما هو سبب محظور طلب الشرع دفعه
بالقدر الممكن وان رتب حكمه وحيث امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ودنيا حكم السبب

بتأخر

بتأخره عنه في الشرع لسبب من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتأكد العقد به فيوجب
حكمه كالهبة لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف
السبب في الهبة لانها مال ليس في مقابلة مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في
مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتأخر عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف قوله
وفي الهداية وهكذا في شرح جامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن هذا عرفت
ان الحي نقاهي غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر في وجوب القضاء لا في الاداء
انتهى واقول ان اراد الحي نقاهي بقوله لا في الاداء اي لا في وجوب الاداء فقد اصاب
ولم يغلط وهو الظ وان اراد لا في جواز الاداء فقد سهى قوله وهو الدرهم الزائد
في الربا الخ حاصله ان بيع الربا مشروع باصله لوجود ركنه واهله في المحل وغير مشروع
بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به تفوت المساواة التي هي شرط لجواز
العقد في الربويات وشرط الشيء تابعه فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام
العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة
قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو
مسلم بل شرط الصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز
ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلاة وتنعدم عند عدمها ولو
سلم انها شرط الصحة لكن الصلاة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة الخ حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدرهم الزائد من حيث انه
فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فيكون في معنى الربوا وقد نهى النبي عم
عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة
الفساد والحرمة والشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد
بالوصف في هذا المقام قوله والخمر مال غير متقوم الخ حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر
ثمنا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت في
محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع في البيع فشابه الوصف
من هذا الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويبطل بهلاكه وانما
كان الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست
كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه دون وجه
فلا يمتنع اصل الانعقاد وصارت مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد لا بالبطلان

لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن ركن البيع اذ
البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب
بطلان المبيع ولا نم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجيب بانى ذكره ركن لا وجوده
والكلام فيه لا نعقاد والاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شئ يجوز
ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية لانهما متغايران منفكان كما مر وهذا بخلاف
بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي لا تصلح
لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع
العرض بالخمر لان هذا بيع مقايضة وكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها
تعينت فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا
لانعدام المالية حالا ومآلا وانما تحدث المالية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها
فانعدم البيع فيه حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي ويشكل على كون
جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضيخان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة
ذات نصاب فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول
كان عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول
ثم وجوده في آخره وفي الكشف المراد بالميتة التي ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخنق
او الجرح في غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح لبيان كون صوم يوم
النحر مشروعا بوصفه وكان ينبغي له ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل **قوله**
جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا **قوله**
والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في بطون الامهات كذا في الصحاح وفي الفائق جمع ملقوح
يقال لقحت الناقة اي حملت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى
وحاصله ان لقح فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه
بحذف الجار **قوله** فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل
المجاز لعدم محله القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية
كما ينعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ
بعدم بقاء المحل والحرمة بالنهي لا بعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا لان النهي انما
يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا وههنا لا
يمكن فافهم **قوله** لان رفع الاباحة لا يكون نسخا هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة

ليست

او الجرح باصله

ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا نم عدم النسخ **قوله** قلنا انما يتم
لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه في اول زمان نبوته ويمكن ان يقال قد ثبت علمه عم بوقوعها
لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا بذلك
لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب
كما في قصة يوسف عم ونكاح المحارم كان في شريعة آدم ويكفي في اطلاق النسخ كون
المنسوخ مشروعا في شرع ما ولا يشترط مشروعيته في شريعتنا ولئن سلمنا فيكون مجازا
كما قدمناه **قوله** او مفعول مطلق اي قال ذلك قولا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اي قال
ذلك لاجل القول بكمال القبح **قوله** وهي اي صحة النفي آية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح
الكامل اذ الناقص موجود من وجه ومعدوم من وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين
المنهي عنه لا في غيره والجواب انا لا نم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم
في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح بغيره ابقاء للنهي على حقيقته
كما تقدم **قوله** لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضي الحل والمعصية تقتضي الحرمة
قوله ولهذا الخ ظاهره على ما ذهب اليه الشارح من ان النهي عن الامور الشرعية يقتضي
ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان الزنا والغصب
وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب
القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد بمشروعيتها للغصب والزنا اللهم الا ان يقال
نحن لم نجعلها سببين للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون
النهي مقتضيا للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية والكرخي
الاصول جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهي ان النهي عن الافعال
الحسية يقتضي القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لا بخصوص الافعال المذكورة كما ستعرف **قوله**
لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات
اربع حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة
امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطئ والزنا حرام محض احتراز
بالمحض عن الوطئ لشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد ووطئ الجارية المشتركة فان
الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق **قوله** لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال
والصوم والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست

[illegible]

سنعة فيجوز اشتباههما بالزنا قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الوطي الذي هو سببه
مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
وما قام مقام غيره يعتبر فيه علة صفة الاصل لا صفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء
في افادة التطهير اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لا صفات نفسه من التلويث والتغبير
فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطي وهي الحرمة بل صفة الولد وهي عدم الاتصاف
بالحل ولا بالحرمة وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذاك في مولود خاص
لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدنيا والدين فيكون دليلا على ان الحديث
ليس على عمومه ولهذا يستحق جميع الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته
وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ما ذكرتموه اثبات بالراي
فلا يعارض ما روي عن ابن عباس رض عن غشي ام امراته هل تحرم عليه ام امراته فقال
هل تحرم عليه ام امراته فقال الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رض قلنا الجواب
ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فانا لم نجعل الحرام محرما للحلال
وانما ثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا
من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطي الاب جارية ابنه
ومذهبنا في هذه المسئلة مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي وعمران بن
الحصين ومسروق وذكر في الاسرار في الطريقة البرغوثية ان في المسئلة اجماع الصحابة
رض قوله قال عليه السلام ناكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ
في كتب الفقه قوله ثم تتعدى الحرمة منه الى الفروع الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول
الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحريم على اصول الاخر وفروعه
ويمكن ان يقال فروعهما يندرج في حرمتهما لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع ولان قوله
يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفرعه يحرم على اصل الاخر وفرعه قوله وقد يوجد
ولد الزنا اصلح هذا جواب سؤال بان يقال قد روي انه عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة
فكيف يثبت به النعمة التي هي حرمة المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الخ قوله قلت
سقطت حرمتها لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم لذلك
حتى حلت له حوا ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة في المزنية فينبغي ان تحرم على
الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما
وانسداد طريق الحل منهما وفتور رغبات غيرها اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزنيه

الحكم

الحكم في الفروع وهو الوطي الحرام على الاصل وهو الوطي الحلال قوله وهلك او غيبه
وقضى بالضمان او تراضيا يملكه الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب قوله
ثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب
والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى
ان بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب فالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك قوله
بل يثبت شرطا للحكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء
على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما يثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب
ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي
وهو وجوب الضمان المتوقفة على خروج المغصوب من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبرا
لما فات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زواله ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها تبع محقق ثبتت بثبوت الاصل قوله
ضرورة انه لا سائبة في الاسلام يرد المبيع بشرط الخيار للمشتري على قول الح رح فانه
خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم وبعده
على قولهم وعبد الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال
المملوكية والوقف باق على ملك الواقف ولهذا يرجع اليه الثواب قوله فح لا حاجة
الى زوال ملك العين الخ يعني اذا كان الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج ح الى
زوال ملك العين عنده له لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان
بمقابلة العين كما هو عندنا واقول فح يختلف المؤنة وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب
فلا يكون واردة على تاصيلنا لتكلف الى تعليقنا بما قلناه ولا يصح ايرادها مفرعة على اصله
قوله واعلم ان دليلنا في هذه المسئلة قوله عم في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى
امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر
يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلناه انما قاله
الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا عما
ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له في الشرع قوله وهي قصر
الصلوة لا وجه لحصر الرخصة في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية
ونحوها في حق من عليهم قوله وذلك بمجاوزة الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا

خصوص له بقطع الطريق وكذا التمرد للعبد الآبق على مولاه وسفر قصد المعصية للزاني
وشارب الخمر ومخالفة النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وانما كانت هذه الامور
من قبيل المجاور لانفكاك الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد مثلا يوجد بدون السفر
والسفر يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون قصد الاعادة صار
مسافرا ولو قصد الاعادة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي الحقائق يحل الخلاف
في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشاء سفرا مباحا ثم غير القصد الى معصية فانه يثبت
الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للسفر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية
البلاد **قوله** في المتن ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا
المسلمين واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخ اما ان يسلموا
او يغلبهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عليه السلام من اسلم على مال
فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها فوجدوها قبل
القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلي فلا يأخذونه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ٥
ردوا امثاله للغانم وعند الشافعي يأخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة
الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك بشراء او بهبة يأخذه
مالكه بغير شيء عنده وعندنا بثمنه او قيمته **قوله** اي بالاحراز الخ قيد به لانهم قبل الاحراز لا
يملكونها وان قسموها كذا في الزيلعي وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا
اموالهم حين الوضع لفوات العصمة بتباين الدارين فيملكونه قيل يلزم على هذا استيلاؤهم
على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم لانقطاع ولايتنا
عنهم اجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب
متأكدة بالحرية المتأكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله** فان قلت هذه المسائل لا تصلح
الخ حاصله ان السائل يقول تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي
عن الافعال الشرعية في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب
وسفر المعصية والاستيلاء افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل
الجواب ان التفريع على كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير
تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه
الفروع واردة على اصله نقضا على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما قبح
لعينه لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فيكون ناقضة لما اصلناه وقد حرر

جواب

جواب كل نقض ودليل كل تفريع **قوله** كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه فيه نظر لان هذا
يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب
ان في المسئلة روايتين احديهما ما ذكرنا ولا صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيا
نص عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل
فباعه او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه في الحل بغلبة الملك
فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتداء انتهى **قوله** قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء فان قيل لما كان
الابتداء والبقاء سواء كان في الابتداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك في الانتهاء
واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه التعليل كما ستذكره
ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا
على انه اذا اثبت القاعدة المذكورة ليسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح
تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي **قوله** حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وغيره
ان باعه رد المبيع ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان باعه في الحرم او بعد
اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولا يحل اخراجه **قوله** لكن يجب عليه ارساله يعني الى بيته
او الى صديقه او يضعه في يد رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل
عدم التعرض الا ان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده بعد الاحلال
كذا ذكره التمرتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله ثم حل فوجده في يد
رجل فليس له ان يأخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام انتهى ولو ذبحه يجب الجزاء لترك
الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجزاء ايضا للجناية على الاحرام هذا
وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرده الى مامنه فان ارسله في الحل ضمن لانه ازال امنه
بالاخراج فما لم يعده الى مامنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو
المعتمد واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا
على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة تسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح
تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي **قوله** لانه كالجزء العام اذ هو ليس بجزء
حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس الخاص بالنسبة الى
العام كذلك **قوله** خرج به خاص العين الخ فان قلت نفي خاص الجنس واخل الصدق
الحد عليه قلت تناوله الافراد وليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد
تحته افراد وان قطع النظر عنها حالة الوضع هو الخاص وان التفت اليها فهو العام

بحث العام

فتكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها غير ملحوظة للواضع وح فيخرج الخاص
باقسامه بقوله ما تناول افرادا **قوله** لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها الخ
حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك
الاجزاء التي تركب منه حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه
يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص
منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا فانه يتناول
الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص
من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر
وثمانين ولكل جاز او على الاثنين الا ان اقل افراده ثلاثة افراد وكل شيء بحسبه **قوله**
احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد لانها
وان كانت تتناول افرادا متفقة الحد وفيتناوله لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول
فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن
المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به
المحققون من شراح ابن الحاجب وانما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول
على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا لا بحسب الدلالة وفاقا للمحققين
في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل
الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات
باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال
فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية من قبيل العام ولم يكن موضوعة لافراد انما وضعت
لفرد منهم فالافراد فيها من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل المجموع المنكر منه وقد
وضع لافراد لا لفرد منهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت اما الاول فقد استقام باعتبار
الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد باستغراق
اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد والجموع في المفرد وفي الجمع لا
بمعنى نفي العموم الذي هو التناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك
وكونه عموما عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه
لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية وهو اية عدم الشمول الوصفي

لبعض

الجمع

وما سلب عنه الشمول الوصفي فليس بعام فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان
جمع قلة كثلاثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة
كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي ورجالي فلا لعوده دليل عمومه وعلوه شان الذاهبين اليه
اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حملا
على جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس بالاتفاق وقياسه
بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع بخلاف النكرة
فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فناهيك عن
حاله كالامام الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من
حال المختصر عدم مخالفته صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت بما وضح لك قد
ظهرت فائدة ~~الخصوصية~~ الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه
جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية
ادلتهم بما هو ناصر لها وهادم لما ينافيها مما يؤدي كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر
فقابل للمذهبين بما سمعته من التقرير هذا وارد على هذا التعريف بان العام لو تناول
افراد الزيدين مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا
اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وح فلا يلزم تناول الشيء ضده لا يقال هذا
لا يضر لانه على ذلك التقدير سقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقي النوع فيكون
خصوصا نوعيا او جنسيا وعاد المحذور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد
يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا من هذه الجهة لا ينافي العموم **قوله** وانه اي
العام قبل الخصوص الخ اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص فذهب
عامة المرجئة والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه او خصوصه
وذهب البلخي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله
من الافراد ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابي الحسن البلخي
وابي بكر الرازي وغيرهما ومن وراء النهر كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وعامة المتأخرين والمعتزلة الى انه يوجب الحكم في جميع ما شمله قطعا ويقينا الا في عام
لا يمكن اجراؤه على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة فان موجبه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض

اي صدق اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعا
وعلى الواحد اذا كان جنسا فقالوا انه الاول
متعين بحمل او او توقف فيما وراءه

الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون افراد ذلك كالمجمل
فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه
يوجب ظنا وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي
واختار مشايخ سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل
من هذه المذاهب مذكورة في المطولات فلا نطيل بذكرها **قوله** اي بحيث يقطع الشبهة
عندنا اي بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل **قوله** لانه يحتمل ان يخص اذ ما من
عام الا ويطرقه احتمال التخصيص الا ما استثني لوجود القرينة المانعة بقوله تع ان الله
بكل شيء عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز **قوله** ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى
لا تخرج يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل المجاز وفيه
شيء لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال وحاصله ان
وضع الالفاظ لمعانيها علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع
فتدبر **قوله** ولو جاز ارادة البعض الخ اعلم ان الشارح استدل على ان موجب العام
قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن متمسك ثالثا بالتفصيل اما الاول
فقوله ان اللفظ اذا وضع الخ واما الثاني ففي تقريره لو جاز ارادة بعض مسميات العام من
غير قرينة لارتفع الامان من اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في
كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن
الشرع فلان خطاب الشرع عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام
فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال التخصيص ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي
الى التلبيس على السامع وتكليفه بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من
جواب السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا
ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون قطعيا مع
احتمال الخصوص الناشي عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل
فممنوع ولا نسلم ان احتمال التخصيص الذي يورد الشبهة شايع بل في غاية القلة لانه انما يكون
بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الافراد
مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل ان جنس التخصيص شايع لكن النوع الذي
يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل **قوله** وللقائل ان يقول الخ حاصله ان اعتبار ارادة
المخصوص باطل وما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا

العمل

العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد والقطع ومع القول بوجوب
العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اي علما وعملا واقيم
السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وفيه شيء اذ عدم
اعتبار الارادة الباطنة في حق السمع للاحتياط وذلك في حق العلم دون العمل **قوله** ويمكن
ان يجاب الخ وفيه ان يقول لا يلزم من نفي الاحتمال في المبيع نفيه في الاصل لان [illegible]
لا يلزم ان يستتبع الاصل بخلاف العكس ويمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق
بشيئين كان كالمشترك فاذا انتفى عن احدهما يلزم نفيه عن الآخر **قوله** فان قلت خبر الواحد
محتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما ثبت به الواجب والسنة والمستحب
لا الذي مفهومه قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الاحاد والمراد بالاحتمال في العلم
تجويز كذب الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال في العمل كونه خاصا عاما مشتركا مأولا الى غير
ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطه لما عملنا به لان الشيء اذا احتمل
امرين سقط العمل به واما في حق العلم به فالاحتمال باق اي بكونه حديث الرسول حتى
لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا في حق العلم لكفر جاحده ويثبت به الفرضية كالمتواتر
وهو مناف للمتروك وفيما نفيده مفهومه من الوجوب تارة ومن المستحب او السنة اخرى
فقد علم بسقوط الاحتمال في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم ما ذكرتم من
الجواب **قوله** قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل يعني الاحتمال الذي في خبر الواحد ناش عن
الدليل لكونه غير متواتر لان المتواتر امر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فان الاحتمال
فيه ناش عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم
سقوط ما غير ناش عنه **قوله** فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه
وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه ابتداء وعندنا لما
كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق
المعارضة كما سيأتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي
لانه صار ظنيا **قوله** وسقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي اذا نسب الى
فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التانيث والياء الا ما استثني فيقول في جهينة ومزينة
وقريظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهني ومزني وقرظي وحنفي وصحفي ومدني واذا نسب
الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنيفي والمذهب حنفي وابو حنيفة حنفي

غير حنفي و منبع ابي ح رح حنفي و حنيفي و الشافعي رح و متبعه حنيفي غير حنفي **قوله** و ما روي
انس بن مالك الحديث متفق عليه **قوله** نسخ بقوله عم استنزهوا البول فان عامة عذاب
القبر منه اخرجه الدارقطني و الحاكم و عن ابن عباس بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول
فتنزهوا منه اخرجه الطبراني و الدارقطني **قوله** و لو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ
الاول اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة **قوله** و حديث
العرنيين الخ جواب سؤال تقديره انما يثبت النسخ ان لو ثبت التاخر و لم يثبت بان
حديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة
في ابتداء الاسلام فدل انتساخها على تقدمه لا يقال انما يدل دليل الانتساخ على تقدم مطلق
الحديث الاول و هو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه
بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يعلم على تقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل و هو
غير معتبر على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل و لقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم
ان الحديث الثاني عام لما سيأتي **قوله** لان اللام فيه للجنس قلنا لم لا يجوز ان يكون للحقيقة
او العهد و يكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين و يمكن ان يجاب عن الاول بان
الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد او بعضها اذ لا
واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع و هو المطلوب و عن الثاني
بان سبب ورود الحديث ما روي عن سعد بن معاذ لما مات و شيعت جنازته نزلت
الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي عم يمشي على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما
وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي عم استنزهوا
البول الحديث فانه كان رجلا كثير الابل و لم يتورع عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من
البول ليس بول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل و لك ان تقول لما قد وجد دليل البعضية فلا يكون
الجميع مرادا فلا يثبت المطلوب بان يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال العبرة للفظ لا
للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه و السبب يصلح ان يكون قرينة
على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار الدلالة لانه اذا نهى عن ابوال الماكول
فمن باب اولى ثبت النهي عن غير الماكول فيصلح ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة فلاجل
العموم و الا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم **قوله** فينبغي ان يرجح الخاص بعينه في النسخ
بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص في قطعيته اقوى مما في قطعية العام **قوله** قلنا الاحتمال
الغير الناشي عن دليل الخ حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه

واللفظ يجوز فيه لا كالة
و انما لم يصلح سببا للحكم

مجازا

مجازا و كثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة
مساو لاحتمالات مجازات كثيرة بلا قرينة و اما تاكيد العام بكل و اجمع فلا ينافي قطعيته
بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشي عن دليل لان التاكيد لرفع الاحتمال اصلا ناشئا عن دليل ام لم
ينشأ كما ان في تاكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي
قطعيته فان قلت لا نسلم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ
عن دليل لقول ابن عباس ما من عام الا و قد خص منه البعض قلت ما نقل عن ابن عباس
لم يثبت منه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثيرة في القرآن مثل قوله تع ان الله بكل شيء
عليم و لله ما في السموات و ما في الارض و خلق الله السموات و الارض في ستة ايام
و ما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله** و فيما اذا اوصى الخ هذا معطوف على قوله
انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى الخ و المقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص
بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال لايضاح تساويهما في الجملة و الا فالخاتم ليس بعام حقيقة
كما سنذكره **قوله** فتثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيه شيء فان هذا ينافي ما
ذكر في التلويح و غيره من ان الخاص اذا كان متراخيا عن العام يكون ناسخا له في قدر ما تناوله
كما تقدم و حينئذ ينبغي ان يبطل الوصية في الفص للاول و يكون للثاني و يمكن ان يجاب بانا
الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو خاص و الخاص و ان كان ناسخا لكن هنا لا يمكن ذلك لان
النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية و هنا لا يمكن ذلك لايجاب الفص للثاني فلا يكون
من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص و قد جعله الموصي
للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر
قوله هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته و فخر الاسلام البزدوي المسئلة من غير ذكر
خلاف و هذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن اما اذا اوصى
بالخاتم لانسان و بفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول
و فصه يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام المتناول له الحلقة و الفص و الثاني خاص متصل
فكان مخصصا له فظهر ان المراد ان يكون الحلقة للاول و الفص للثاني **قوله** و هو ان الفص
للثاني عند ابي يوسف الخ بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب و الخلاف فيما اذا كانت
الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثاني اجماعا كذا في
المصفى و على ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص
على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شيء فانا لا نسلم التساوي هنا فان

قوله الفص يدخل على الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص
فاذا كان مقصودا لا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى الايجاب الاول على عمومه ويصير الايجاب
الثاني معارضا في الفص مع تساوي العام والخاص في الحكم فيثبت المساواة بين
الموصى لهما في استحقاق الفص فيشترك بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى
كما لو اوصى بمجموع الخاتم لاثنين لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية
بالفص ليست وصية بمجموع الخاتم قوله ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل
العموم وفيه شئ اذ ليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد في نحو العشرة الا ثلاثة
مع انها ليست عامة اتفاقية فتنبه لذلك قوله بل الفص جزؤه فيه شئ لان الجزء اذا انعدم
ينعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا زال الفص مع بقاء الحلقة فلا يزول
اسم الخاتم بالكلية بل يسمى خاتما بلا فص فتامله قوله هذا التفريع الخ انما خص هذا بذكر التفريع
دون ما قبله من مسئلة الوصية لان المقصود بالنتيجة من قوله انما هو لبيان ثمرة كون العام موجب
الحكم قطعا فلهذا جاز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيص الاية المذكورة بخبر الواحد لانه ظني
والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية فليس تفريعا على كونه قطعيا بل مثال
لمساواة العام للخاص في ايجاب الحكم عند التعارض على ان الخاتم ليس بعام حقيقة فلا يكون
مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم مطابقته للواقع فهذا هو النكتة في تخصيص هذا النوع
بذكر التفريع دون ما قبله وان كان يمكن ان يطلق على الاول تفريعا ايضا في الجملة قوله وهو
ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم رواه بعضهم عن البراء
ابن عازب ولم يرو كذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه عهدته ولكن روى ابو داود في
المراسيل من جهة ثور بن زيد عن الصلت رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان
ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولا وفي سنده ضعف
قال البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكن وقال روي عن ابي هريرة
وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف قوله فلا يجوز تخصيصها بخبر
الواحد والقياس الظنيين ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل
انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الاية
تقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله عليه
بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان الاجماع لا يصلح مخصصا
كما سياتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر

حالة

حالة الذبح لا غير قوله فان قلت التخصيص الخ هذا سؤال مع جواب الى قوله وهو ترك الذكر
ينبغي ان يذكر في دليل الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص قوله قلت حاصله ان الاية
بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والنطيحة
والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد منه لبقاء غيره تحته قوله وهو ترك الذكر
الى هنا انما يجب تقديمه ويذكر في دليل الشافعي قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الخ هذا راجع
الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير
مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعا لان الشرع اقام الملة مقام الذكر في هذه
الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس
في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على مجاراة ما في الكتاب ولقائل ان
يقول جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بينهما بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز الا ان يقال انه
مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين المشترك فيه قوله
او زنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن قوله فلما لم يبطل ادون الحقين فالاعلى
اولى فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطل الادنى عدمه في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الادنى
والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجناية اليسيرة فعدم امنه للكثير اولى لانك اذا
سامحت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من القاعدة فمسلم في غير هذا المقام
لان المراد هنا الجناية المبنية على المسامحة ولكل مقام مقال قوله ولئن سلم انه مشهور
فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعيذ
عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة قوله
والاية تتناول الانفس دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال لا يلزم ان
لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول فان قلت معناه
صار آمنا ما دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب
عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاستقاء
ليس تعرضا له قوله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو في
داخل الحرم قوله الا اذا وقع النزاع الخ يعني يمكن ان اقام النزاع في الجاني اذا دخل البيت
فانه يصح التمسك بالاية على الشافعي في عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص في
المقصود لان الضمير للبيت واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق
بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يعصم

فيكون الاية باقية على عمومها
فلا يجوز التخصيص بهما

امنا بدخول البيت وذلك لا يتعلق فيه كيلا يؤدى الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير
آمنا بالدخول فيه دون الحرم قوله فالالزام بالآية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول
دخول البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا والشرط
اتحاد المحل مع اختلاف الحكم قوله بل هى ظهور قدميه فى الصخرة وغوصه الى الكعبين وبقاء
ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع ولو كان
المراد ما قيل من كون البيت متعبدا له لقيل فيه آية بينة بالافراد فتنبه لذلك قوله فان
لحوق خصوص الخ اختلف اهل الاهواء فى العام المخصوص هل حقيقة ام لا وتحرير موضع الخلاف
ان التخصيص بذلك غير مستقل وبدليل عقلى لا يؤثر فى تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم
مورث الشبهة ويوضع الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو
حقيقة فى الباقى او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازى
انه حقيقة ان كان الباقى غير منحصر والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن
الصفة والاستثناء والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ على
التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث
الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج
الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والمستثنى الى المستثنى منه والغاية الى
المغيا فالصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو فى الابل السائمة زكاة والاستثناء يوجب
قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق
ان دخلت الدار والغاية توجب القصر المغيا على البعض الذى جعلت الغاية حدا له
نحو اتموا الصيام الى الليل قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان قرينة الاضافة على دليل
العقل على التخصيص لانها مانعة منه قوله وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا
القبيل اى من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع
لعدم التكليف فى حقهما وخطابات الشرع انما هى للمكلفين لا يقال نحن لم نتناولهما النصوص
لعدم التكليف لانا نقول التناول يقطع النظر عن العقل والعقل يخصصهما بالاخراج لانهما
لا يفهمان مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبيح لانه يؤدى الى تكليف ما لا يطاق وهو
مسلم قوله وعن الحس نحو واوتيت من كل شىء فانه لم يشاهدها كل شىء ما شيئا اذ لم تؤت
السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشىء لذلك وفى جعل هذا من قبيل
التخصيص بالحس تسامح فان المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير

كالابرع فى التخصيص معنى الصفة والاستثناء [illegible]
وليس فى الصفة [illegible]
لا من البيان [illegible]
الصدر

فانا

فانما هو العقل لا غير قوله وبقوله مقارن عن الناسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا
لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب
بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض
الآيات بالبعض مع التراخى انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على اشتراط
المقارنة فى التخصيص ولا مشاحة فى الاصطلاح وما ورد من التخصيص بمتأخر لم يحملوه على
التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخى
يكون ناسخا قوله لا داخلا فى ماهيته بان يكون جزءا منه بحيث لا يوجد تخصيص الا مع المقارنة
وح يجوز التخصيص فى المرة الثانية بالمتأخر بخبر الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين
من الشراح فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر فى المرة الثانية فما الفرق بينه
وبين التخصيص فى كون كل منهما يكون بدليل متأخر قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل
والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ ونفاذه فى البعض قلت رفع الحكم فى
النسخ بثبت مقتصرا عند وجود الناسخ فى الزمن الثانى بخلاف التخصيص فانه لبيان
ان الحكم مسلوب عن المخصوص من اول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت
الحكم العام ابتداء قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل
الخصوص الا ان يصدر امعا من النبى عليه السلام يؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام والخاص
ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم
يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا للمتأخر والآخر منسوخا
لتقدمه قوله فح يمكن ان لا يعرف تأخره دليل الخ ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة
داخلة فى ماهية التخصيص وهذا يقتضى انه اذا علم تأخر الدليل الثانى لا يكون مخصصا
بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر
كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصوصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا له
اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده
مشروطا بشئ دون الآخر لانا نقول ذلك شرط عمل التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص
منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها قوله والعام اذا قصر على
بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما حصل
باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل قوله ان كان المخرج معلوما قيد به لانه
ان كان مجهولا يورث جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد قوله وان

قصر مستقل يعني غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق التخصيص
عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح التخصيص بالكلام المستقل
وان اطلق ذلك **قوله** فقيل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول الخ حاصله انه يصح
ان يمثل باية الربوا للقسمين بالاعتبارين ومثال ايضا المخصوص المعلوم بالمستأمن فانه خص
من قوله تع فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره **قوله** حتى
يجوز تخصيصه بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان
القياس لا يصلح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصلح معارضا لخبر الاثنين للعام المخصوص
حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس
بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم
غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل
بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع
بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة
هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** كما خص الشيخ
والعجائز الخ وكما في نص الربوا فالحقه البيان في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة
الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة لما خصوا من عموم نص
القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى بعلة ان كونهم غير
مفض الى الحرب ككون اهل الذمة خصوا من النص بالقياس **قوله** مع ان الكافر والقاتل
خصا منه لك ان تقول انما خصا منه بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر
رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شيء رواه
عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعي الشهرة فيهما
مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا على انه يحكي ان النبي عم خص آية الميراث وقت النزول باذنه
من ربه لا برأيه **قوله** نحن معاشر الانبياء لا نورث الحديث رواه الخلفاء الاربعة
وابن عوف وابن ابي وقاص والزبير والعباس والازواج الطاهرات التسع **قوله** مع
ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع لا يصلح

او الوزن ط

مخصصا

مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان
المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول
سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد او القياس فكيف يصلح مخصصا **قوله** يعني ان دليل
الخصوص الخ حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين
الشبهتين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح
من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول
بالناسخ والاستثناء المجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط حجية العام فلا يبطل
حجيته الثابتة بيقين بل يمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه
دون وجه **قوله** لان كلا منهما اي المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم يعني ان المخصوص
لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا لان التخصيص بطريق دفع
الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاداة لا ان المستثنى
دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به **قوله** كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة
المستثنى منه وذلك يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص
المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول **قوله** يبقى اي العام
كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم
الثابت لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد
ولا يؤثر في العام **قوله** وقد لا يبقى حجة يعني عملا لشبه الناسخ ولا يكون قطعيا لشبه الاستثناء
قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبه الناسخ فان قلت الناسخ من حيث
هو لا يحتمل التعليل فكيف يثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الصيغة
فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم هذا **قوله**
وذلك القدر مجهول الخ اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصا من الباقي لجهالة ما دخل تحت
العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من العام بالقياس على المخرج فيصير الباقي
تحت العام مجهولا فيكون محلا فيتوقف على البيان كذا قالوا **قوله** اذ به تبين ان المستثنى
لم يدخل تحت حكم الصدر لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكون
ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل
ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس

التعليل نسخه

فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت
الحجية غير قطعيتها كالآية المأولة وخبر الواحد **قوله** فان قيل ينبغي الخ هذا السؤال لا حاجة
اليه لتقدم ما يغني عنه **قوله** لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه
في الخطاء الوهم **قوله** لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك
يختلف باعتبار المجتهدين **قوله** فان قلت دليل الخصوص لا يشابه الناسخ والاستثناء
الخ هذا سؤال قوي ظاهر الورود واورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما منع
التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى
معارضة النص وهذا انما قد انعدما في دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل
فيه لا يفضي الى المعارضة غاية انه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه للاخراج بعد الدخول
والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص
اذ المقتضي موجود والمانع مرفوع واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة
التركيب والفهم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم
استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا
للنص ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله اي
صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة فمستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الا
بتكلف زايد **قوله** اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس
المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس
المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم
مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد فيه لا معارض للنص واذا كان كذلك
احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الخلف ولانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه
اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل الفرع يكون على وفق عمل الاصل
قوله لانه جعل قبول العقد الخ وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد
في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا شرط فاسد
وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار
شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في
الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد
مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا **قوله** فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة رح هذا السؤال واردا على

المشبه

المشبه به في السؤال الاول لا على مسئلة الكتاب والجواب عنه قول المص فصار كالمبيع المضاف
الى الحر وعبده بثمن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع ينقسم الخ حاصله الفرق
بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة
جزء من ذاك فلا يخرج شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون متقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة البعض لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا يتوزع
فيه لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح
احديهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت
يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا انما يسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل
القابل فلا شك في قبول الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد
احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند
تمام الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير بالاجنبية ومن لا يصح نكاحها ليس بجيد اذ ليس فيه
تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا تنظير لاصل المسئلة
وهو ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل **قوله** وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ ايضاح
المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل
في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كنسبة دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار
من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام **قوله** من حيث انه داخل الخ اعلم ان شرط الخيار
يدخل على الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه
يفضي الى القمار في الاثباتات والخيار ثبت بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق
[illegible] حكمه ايضا ضرورة واذا دخل على الحكم ترك سببه على حاله قطعا باوفى الخطرين اعمالا
للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثباتات لا تحتمل التعليق بخلاف الاسقاطات حتى لو
حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
لا يحنث هذا ثم اعلم ان المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى ان يكون محل
الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة
على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكس هذه وهي ما لو
باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا
كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما فلرعاية شبه الناسخ صح البيع في الآخر ولرعاية

شبه الاستثناء لم يصح في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب
الصحة فيلايم شبه الفسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب
الفساد فلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل واحد من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى
فلان شبه الاستثناء يوجب الفساد وصحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه
الناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب
فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد
العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى
شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله
شرطا فاسدا في البيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في
صورة جهالة الثمن وحدة موجبا للفساد مع انه معلوم قوله فلا يكون بيعا بالحقيقة ابتداء
بل بقاء مثال البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع بالحصة
بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد في الباقي منهما بحصته
وتنفسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارية غير مفسدة للعقد قوله لانه انعدم
الانعدام القيدان يعني معلومية محل الخيار وثمنه قوله والناسخ المجهول يسقط بنفسه
لعله فتضيفه اذ لا معنى لقبضه قوله فان قلت جهالة الثمن طارية الخ هذا السؤال وارد
على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهي الصورة الثالثة وذكر الكافي في هذه الصورة
انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار بقي في الاخر على
الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض
دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فصح الايجاب في الاخر ووجبت حصته من الثمن
واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم
انعدامه من كل وجه اذ ان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار
بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في الاخر بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز قوله
وان كان معلوما يكون معلولا لا استقلاله فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع
من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق
التعليل قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار
مآل التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام

يسقط

يسقط بالجهالة الناشئة من التعليل وكل وجهة قوله كالبيع المضاف الى حر وعبد وكذا الى
حي وميت او خل وخمر او ميتة وذكية فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انها اوردها
نظير شبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحرام لا يدخل تحت الحكم
مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه
يبطل البيع فكذا هذا قوله فانه باطل فيه يجوز فان البيع باطل في الحر فاسد في القن حتى ان
الملك يثبت فيهما بالقبض قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ علل الفساد في العبد
واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما انما
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد
ان قبول العقد فيما لا يصح شرط ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع
في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس
بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربوا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشيئين
شرطا لقبوله في الاخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح الايجاب في الحر فيهما او في
احدهما فلا اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان
كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتض لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الاخر
مما لا ينبغي ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون
صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن او المكاتب او المدبر او ام الولد
فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينفذ بيع المكاتب برضاه في الاصح
والمدبر بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انهم باستحقاقهم
انفسهم العتق في الحال ردوا البيع فيهم قوله قيد بقوله بثمن واحد الخ انما قال بوحدة الثمن
ليكون التنظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح بيع
العبد عندهما بما سمي بمقابلته خلافا لابي ح هما يقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن
فلا يسري الفساد من احدهما الى الاخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار
لفظ البيع من تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة قوله على
اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن كان يقول ان موجبه كان القطع
يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعده كما هو
مذهب الشافعي قوله في المتن بخلاف الاستثناء الى قول الشارح لا لتعليل يشير بذلك
الى الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله

الا يقول ان شبهه للناسخ اولى بالاعتبار من شبهه الاستثناء لان كل من الناسخ ودليل الخصوص
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد
فكان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب به العمل
الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا تغير الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل
الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة
اولى من مشابهة الاستثناء قوله لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط
حتى كانه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق قوله
وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا قوله كان الناسخ
ليس بمحتمل له هذا يخالف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول
المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل ويمكن ان يقال
المشابهة ثمه من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار
حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه قوله في المتن فصار كما اذا باع عبدين وهلك
احدهما قبل التسليم الى المشتري او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في
الباقي للدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا
مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع
لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر
كما مر واما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فلضرورة تعذر التسليم في الميت وصيانة
حق المستحق في الاستحقاق وصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج
لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد قوله وهو مذهب عامة الاصحاب ليبين
تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا قوله وعن الرابع الى آخره هذا جواب عن الشق الثاني
من القول اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لا تم جهالة
الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها
بشبه الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز
لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة يزيل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما
علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي رد على الشق
الاول من القول الرابع قوله وان كان معلوما فكالاستثناء الخ هذا يخالف ما تقدم في
تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل

التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمآل والجهالة انما يكون
مقبولا للتعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل وما مشابهة
الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه
واحد ولكل مقام ما يناسبه قوله والعموم اما ان يكون اختلف الاصوليون في الفاظ
العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط
والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف
المؤكدات رق والمفرد والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ التاكيد
مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز في غيره وقال الاشعري هي
مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز
واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري اهي موضوعة للخصوص او للعموم او
مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل
في تعيين احد هذه الاحتمالات ووجوده قوله او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل
ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى قوله كرجال
الخ العام صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا
في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض
العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى
الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المص وهو المختار وذهب جمهور
الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى
انتظام جمع من المسميات واما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع
القلة وهو ما يتناول العشرة فما دونها الى الثلاثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه
ظاهرا في العشرة ويختار فخر الاسلام العموم مطلقا قوله سواء كان جمع قلة اه وزن جمع القلة
افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب قوله
وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع
قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن
قوله سلمنا ذلك الخ ان قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما ينفي القطعية والسائل
ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال

حيث عدل الجمع المنكر وهو رجال
ثم اشتمله العام بصيغته ومعناه

هو في الثلاثة قطع وفيما عداه ظني فلا يلزم عدم احتمال الظن ولما نفي القطعية استلزم
احتمال الظن فتأمله **قوله** كموجب العام الثابت بطريق الاحاد هذا التشبيه للنفي لا للمنفي
قوله وقد صرح فخر الاسلام هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله تع ايضا الى وحاصل
الجواب انا لا نسلم احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه **قوله** وكذا قال الزمخشري
في بحث مجي الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر الاولى ان يقول من الجمع المنكر
وحاصله انا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار العموم ولك
ان يقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم
الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ولا قايل به فان
قلت قولهم الاستثناء معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل في المستثنى منه
ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيده وايضا ينتقض بالعدد
كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها محصورة قلت
معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لها ان لو سكت وهذا
اية العموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لا داخل فيه
عليه ولهذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العلوم جواز استثناء
بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى **قوله** العدد وليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد
يتركب من اجزاء لا من افراد كما تقدم **قوله** وقد تقدم مثال للعام بمعناه الى قوم اسم لجماعة الرجال
خاصة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور
النساء كما في الفايق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم
والا فقعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد
اليه نحو رهطين وارهط وقومين واقوام والقوم دخل الا انه متناول لجميع احاده لا لكل
واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة
كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق **قوله** فكل من زاره يستحق الاعطاء فلو زاره
واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة
المجي او متفرقين **قوله** والخصوص في بعض مواضع الخبر حاصله ان من وما يستعملان
في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامان في الاولين لا محالة واما في الخبر فقد يكونان
خاصين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فالخصوص
لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكنهما في

الاخير

الاخير يعني ان عموم الانفراد في الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من يأتيني فله درهم يستحق
كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطي من في الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل
واحد هكذا ذكر بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله تع اذا وقعت في
الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية وظاهره انه عموم الانفراد لا الاشتمال
قوله ولقائل ان يقول الى الجواب ان ذلك انما هو للتقييد به لا ان الكلام عند الاطلاق
على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجبه لا يصير محتمل العموم في نفسه
بل هو على ما كان عليه من الفصاحة ولذا يقال سقط عمومه لكن لا فائدة في السقوط بسند اي
الوجه ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فلو دخله عشرة معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق ولما
ودون الجماعة **قوله** فالاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجمع يعني في الخبر والشرط
والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظاهر اي احتمال
الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني وتريد واحدا فان
المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامين
فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم **قوله** واما في الشرط فلما نقلناه من
المسئلة يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في المستفيد انما استفيد من
قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق
كما ذكرنا **قوله** يعني الكثير الشايع الى الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والغالبة ويطلق
ويراد به الراجح والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به
الكثير الشايع وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم
حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع
والحقيقة وقد يكون الشي الكثر وجودا مع انه احد محتمليه **قوله** لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه
رواه احمد والبخاري ومسلم **قوله** كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل هذا عند
بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تع لله ما في السموات
وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الاخر مجازا
مع قول الشارح ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فيه لشي اذ يصح على قول الاكثر حقيقة
وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى **قوله** وضعا مبهمة الى المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق
الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه للعموم وانه حقيقة فيه وهذا

مواضع لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الخ فالظاهر
ان عمومهن وضعي لا اجتهادي لانهما متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة
فتأمله **قوله** كما يعمل بهما ابو حنيفة في قوله اي في قول القائل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه
لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما له ان
يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعتق على قول ابي حنيفة قلت
الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون فيه البيان للمولى **قوله** باضافة
المشية الى العام وهو في شاء العائد الى من العامة فانقطع التبعيض وجعلت من للبيان
بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم من هو وقد وصف من
بصفة عامة وهي المشية فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم
الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة
وقعت مبتداء ولما كانت صلتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولذا دخلت الفاء في خبرها
فافادت معنى الشرط مع كونها موصولة حقيقة **قوله** لان المشية اضيفت الى خاص
وهو ضمير المخاطب **قوله** فوجب العمل بهما اي بكلمة من ومن يعني بعموم من وخصوص من
لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل **قوله** كذا قاله الشراح يعني في وجه التوفيق
بين هذين الفرعين والمراد بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح المغني **قوله** لكنه
ليس بصحيح الخ فيه شيء لان كلا منافيا اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص لكن فيتقيد
باضافة المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمه شيء يحتمله فليس كلا منافيه ولو اضيفت المشية الى
خاص فتأمله **قوله** فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة
وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع
وتركا للمحتمل المشكوك **قوله** والظ انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض كذا قاله بعض المحققين وفيه شيء اذ الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشارات
متعددة لا باشارة واحدة حتى يكون تعلق الاشارات لكل فرد امرا باطنيا وانما يتم ذلك لو
اعتق الكل باشارة واحدة **قوله** ولقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين
ولم يجب عنه والجواب انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكلي على
الجزئي والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكلي محصلا بالجزئي
مطلقا ومعنى الجزئي محصلا بالكلي من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع
البيان من وجه دون وجه فمطلق الحصول متيقن **قوله** لان الشرط ان يكون جميع ما في نظمها

على ما لم يوجد فان قلت لو ولدت غلاما بين لا يعتق ايضا لعدم الشرط فما فائدة
ذكر الجارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتدار بكلام السلف في اصل وضع المسئلة
والتبرك بهم **قوله** والسماء وما بناها الخ قال بعض المفسرين اوثرت كلمة ما على من لارادة
معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها **قوله** وكذا من لمن يعني ما الخ فالمص قد اقتصر
على الاحتمال اقتصادا واعتمادا على الفهم الجيد **قوله** وتدخل ما في صفات من يعقل قال
بعض الشراح يعني على سبيل المجاز ومعنى ايضا اي كوقوعها موقع عند من خص لا عند
من عمم انتهى وظاهر عبارة الشرح انها حقيقة في هذا الاستعمال وهو انما يتم عند من عمم
فيهما كما قدمناه فتنبه لذلك **قوله** يقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او الفاضل او غيرهما من
الصفات وقيل هي للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى
عم ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقل بنفسه الا اجناس الاجسام
لما سمع موسى عم يقول انا رسول رب العالمين سأله بما عن الجنس فقال وما رب العالمين
كانه قال اي اجناس الاجسام هو وموسى لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها
على النظر المودي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال
على زعمه وان كان في غاية الصحة عجب فرعون من حوله من الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزء به
وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى لا يفطنون لما نبه عليه في المرتين
قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله** كلمة كل عامة بمعناها الخ كلمة
كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا يقع عليه خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد
بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تع خالق كل شيء واوتيت من كل شيء
مخصوص على ما حرر قال فخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق
على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولي
وعموم من وما بدلي والبدلي مقدم على الشمولي لتنزله منزلة البسيط من المركب **قوله** حتى لا يقع
الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة يعني لو تزوج امراة فحنث فيها فجدد العقد
عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها ثانيا لانحلال اليمين في حقها بالمرة الاولى **قوله** اوجبت
عموم الافراد اي بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر
عن غيره وهذا معنى الكل الافرادي حتى لو قال لرجلين لكل واحد منكما علي الف لزمه
الف لكل منهما لزوما لا اشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما علي الف حيث يجب عليه
الف واحدة يكون لكل منهما شطرها **قوله** فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم الاجزاء

نحو اشتريت كل العبد وبهذا معنى الكل المجموعي والاول معنى الكل الافرادي **قوله** اي
مكذب النافي لان قشره من اجزائه وهو غير ماكول قوله بمعنى قولنا كلما تزوجت امراة
فهي طالق اي كل وقت يقع مني تزوج على امراة فهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو
كرر العقد عليها الى انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما يستحدث
من الملك وهو غير متناه وفي رواية المنتقى عن ابي يوسف وهذا اذا كانت المراة متعينة فلو ابهم
وقال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا
اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت
الدار فانت طالق فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد الثلث بزوج
آخر وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لزفر **قوله** ويثبت
عموم الاسماء فيه اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المشتقة
من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء
عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء ضمني وفي كل بالعكس
قوله اي توجيه احاطة الافراد على سبيل الاجتماع وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة
على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع
والانفراد **قوله** اي يكون مشتركين فيه ويصير النفل واحدا لاول جماعة يدخل لان كلمة الجميع
توجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كشخص واحد
في انهم اول فكان لهم نفل واحد بينهم جميعا **قوله** لان كلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل
الخ لك ان تقول عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع ولا مشاركة بينهما
تصح الاستعارة **قوله** فيجعل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته اي حقيقة الجميع لان حقيقته
في الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل
صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ على المجاز بين
المخاطبين من كل وهو استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحقت
النفل بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى **قوله** واجيب عنه الخ حاصل الجواب
ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل
واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا
في واحد او اكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما **قوله** ولقائل ان يقول
الخ المناقشة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلها انه في حالة التكلم لابد ان يراد احدهما

معينا

معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر
الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فالجواب
لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع
في الوقوع **قوله** ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع الخ هذا علة للوقوع المنفي **قوله** ولا معنى للجمع
الخ دفع لايهام ان يقال ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي
ارادة الآخر فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد
وههنا كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن في حالتين مختلفتين
وانما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان
لم يخل عن ارادة احدهما ولكن قد الغي اعتبار اقترانها بتلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز
وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن تلك الارادة وصيرورتها كان لم يكن **قوله** فالاولى الخ
ذكر ذلك بعض المحققين لا انه من عند الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله
ان السابق يستحق النفل منفردا كان او مجتمعا فيصح الاستحقاق على تقدير الانفراد
والاجتماع بعموم المجاز وصيرورة المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد
المجاز ومندرجا تحت عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولى لان الجواب الذي
اجاب به بعض الشراح في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على
حقيقته وجعل استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد **قوله** وهو اول في حق
من تخلف فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا
الكل فما الحكم قلت لا يستحقون شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا فان قلت فلو
تخلف الامام ينبغي ان يعطوا لصدق التخلف بالنسبة اليه قلت لا لان الامام لم يدخل
في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله **قوله** فسقطت عن كلمة كل
الاحاطة اي بقرينة اولا ولو لم تقيد به لاكل من دخل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة
وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما قرن بمن سقط عموم من فيه وضع المظهر موضع المضمر ولا
يكون الا لنكتة كما عرف في محله والاولى ليسقط عمومها **قوله** حمل المحتمل وهو من على المحكم وهو
اول فلا يجب النفل لسابق ولم يوجد فلو ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل
للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنى من والاول اما الاول فهو محكم
فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة التشجيع
على ما مر فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت

الاولية

الحصص مجامعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون
للكل نفل واحد يشترك فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق
الاستعارة يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة
عليه في المستعار له وعموم من ليس بحقيقة لها وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في
سياق النفي وما ثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو
كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة
لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لها لكان اعم من عمومها والعام لا يستلزم
الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة لعدم الملزوم المصحح لها **قوله** والنكرة في موضع
النفي يعم من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها حكم النفي
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون
نفيا بان يكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار وقد لا يكون
بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل قائما فانها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا
ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس **قوله** لقوله تع لا بيع فيه ولا خلة فمن قراها بالرفع
وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قراها بالنصب وهو ابن كثير وابو عمرو
فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب الكشاف ان قوله تع لا ريب فيه
بالفتح وهي القراءة المشهورة يوجب الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابي الشعثاء يجوزه
ذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية لانه
نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية
لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا
ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد **قوله** والدليل عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم
النكرة المنفية النص والاجماع اما النص فقوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نورا فانه استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم تعترفون به
فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى
ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده
بالايجاب الجزئي لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على
بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا

ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثبات الواحد الحق تعالى
توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله
يكون تناقضا في القول وهو محال في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي بصدر الكلام مفهوم
كلي كالاله والماخوذ في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود
بالحق الموجود والخالق للعالم لا انه اسم لذلك المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى ههنا بدل
من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان قلت هلا قدرت نفي الامكان
ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد
لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل
على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفي اله لا بيان امكان عدم
امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود
عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله المحل اله **قوله** وانما يصح ذلك اي كون كلمة
لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله** وقع بالرفع معطوف على الاجماع ولم يقدم الاستدلال
بالاية على الاجماع لكان انسب **قوله** لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان انما يناقض السلب
الجزئي في الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قوله**
وفي الاثبات تخص لا يخفى ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تع علمت نفس وقوله
صلعم تمرة خير من جرادة في موضع الاثبات مع انها تعم **قوله** قيل المطلق هو ما دل على الماهية من
غير دلالة على الوحدة الخ لقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى
ان تذبحوا بقرة بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فان قلت لو تعرض
المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد يجوز ان يراد به
نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا اقتصر المحققون
بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلي مشترك من غير
تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية والتانيث او الوحدة والى
الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة **قوله** ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي رح الخ قلت
النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابي في الحكم وهناك استدلالي
على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبا للمعلل

بل يكفي فيه ان يكون مذهبا للث ثم وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب
اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد منافيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين بالعموم
لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى لا يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي
مثل ان تذبح البقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير
اي فقير كان وذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فمن سمى مثل هذا
عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا
القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه
فان فيه احرازا يدا وهي معنى الشرط وبه يقضى بعموم النكرة كغيره من مقتضيا العموم
بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه قوله وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي
المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين
وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه وجه الضعف ان الشافعي ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا
باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المناطقة ما يسمى عاما
ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس قوله بل باعتبار ان الرقبة اسم
للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله
كمال الخلقة والمخلوق عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى في الملك
امتنع جواز المدبرة قوله ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول
ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها عند الاطلاق
ينصرف الى الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم الخ الا ان يتبادر له
الكامل مقتصر عليه من قبيل شبهة المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لانه
مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجيء تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى
قوله وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ
وكان المناسب ان يقول الخ لا ويمكن ان يجاب عن الاول قوله انه فائت الجنس الخ فقد
يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة
منهما فاخراجكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لا يجوز
قوله حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش بالكلية قوله فلا يندرج تحت المطلق الخ
ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان بقي شيء من جنس المنفعة معتبرا بكماله فيثبت
بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص من الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماءنا رحمهم الله اعلى كعبا

تعالى

صل

ان

ان يلحق بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات قوله والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الخ هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين الا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول
جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة
ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
وعاما من حيثيتين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير
محصورا ولواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا بجميعه فيكون
اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وبهذا الكما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون
منكم والوالدات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب
ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته فان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد
مسمياته وان لم يكن عاما قوله وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف الخ
فالجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد
الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم
فقيل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم
الصفة بصحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة
قوله فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء
من النفي اثبات لكنها عمت لعموم وصفها قوله لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ فانه
رجل خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات ثبت لها العلم فيشمل
الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم يتخصص
الصفة بالموصوف ونقص العلم على البشر ونقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف قوله لانه
المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء
فلا يصدق عليه اسم المولي لان المولي هو الذي لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو يشق عليه
قوله اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة
عامة تعم اكثري الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين الحق ان النكرة في غير موضع النفي
قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة
مطردة وتخلف المسلمتين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية
جميع الرجال العلماء وفيه عدم المانع في الاحكام الكلية غير مشروطة على ان قولهم النكرة اذا
وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء التام غير ملتزم في امثال ما نحن فيه

لا سيما اذ تحقق المانع في بعض الافراد **قوله** هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة مخصوص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء من النفي وان كان في موضع اثبات
لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه بعد براءة الاستثناء اليه يستقل
فيوخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع
النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه
ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص
لفظ فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص وذلك النوع
بصيرورته مستثنى **قوله** المراد من النكرة ههنا ما فيه ابهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون
اي نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويجاب بانها مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا تتعرف
بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فاعتبارا وبذلك في اللفظ دون
المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح للكل واحد من الاحاد على سبيل البدل فهي بهذه الصفة
نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة بعدها
قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح به في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت
بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدا مخبر عنه باحسن **قوله** الا يرى ان يوما
فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وانه كان
مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له **قوله** اجاب عنه
صاحب الكشف الخ قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل
الواطي ومتصل به كالضارب وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل
يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية
على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز
كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك
ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث تضح بحث الشارح **قوله**
والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول فيه متقدم من حيث
الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل
م على الزمان والمكان بالالتزام وللقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام
لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب

عنه

عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر
لا يدل على الزمان الا بالالتزام **قوله** الفاعل ايضا ضروري آخره وقد يقال المحبب والمفعول به
ثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى
من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق
الخ هذا فرق في الجملة وليس بالقوي على ما لا يخفى ولكن ههنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح وحاصله
ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية فتعين عتق
الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب في تعيينه
فيحصل الاولية ويثبت الواحد من غير عموم فظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الاول لانه انما
تعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وبهذا الفرق ايضا اشكل اما اولا فلان الصورة
الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك
فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا
او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض
او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في
الضاربية واما ثالثا فلانه في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم
ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام
وتبعهما المص **قوله** لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد
احتماليه الا بدليل في هذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة
ترجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي لان العام عند عدم
القرائن يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه كان ما دخل عليه اللام عاما
فينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد اللام من دلائل العموم كما قرره الشارح وقوله وقيل
بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الادنى متيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لو فوق محل
الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق **قوله** فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة
واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس
حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت
حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيعمل به عند الاطلاق

الا ان ينوي العموم مح لا يحنث خطاء والصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز **قوله** يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا لصحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون
الا من متعدد واذا صرف المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد و
ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحل عند الاطلاق الى الواحد يقول لعدم صحة الاستثناء
فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد ولا يلزم ان الاستثناء
يكون نصا ودليلا على ان المراد الكل **قوله** لزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وهو احتمال
الكل وقد اجتمعت الائمة على انه تاكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل يثبت بهذا الدليل
غير كلامهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون
كلامهم تاكيدا **قوله** وبان المعرف باللام الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل
كان له اعتباران فباعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار
الاول كذلك فلهذا عده منها **قوله** قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علاء
الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان صاحب المصنفات
المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي وحاشية المسماة بالتحرير وحاشية
على اسولة الخجندي وحاشية الهداية وفوايد على اصول شمس الائمة السرخسي
وشرع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي عند احتجاجه به سره وصل فيه
الى النكاح فاخترمته المنية قال القول بان الجمع المعرف باللام يقع على الادنى ولا ينصرف
الى الكل الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام
في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رح فلذلك اخترت
قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع
ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر
الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على
ارادة الاستغراق فيما ذكره لا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام
انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره
الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام **قوله** اولى من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة
والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام **قوله** فتعريف العهد اصل من الاستغراق

الخ

الخ اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون
وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض
متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر
الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة
ولا نم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون
اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومية المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف
اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من احسن
الافعال **قوله** كما في قوله لا اتزوج النساء لان المحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن
فصرف الى الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن
قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل فاللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان
جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرفت الى البعض وذلك
البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نم ان ذلك مجهول فان الثلاث
في ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه **قوله** نكرة في المعنى واذا كان كذلك كان كاسما
فاافراد خارجا او ذهنا محصل التعريف مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن مقصودة لان
الجنس انما يقصد بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل **قوله** فكان اعتبار
الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط
اعتباره فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلم يفيد اللام شيئا
زايدا فالجواب انا لا نم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان
كما مر **قوله** واذا اعيدت النكرة معرفة الخ الحاصل ان المذكور اولا اما نكرة واما معرفة وعلى
التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان ننظر الى الثاني فان كان
نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفا او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف
بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي
هو الاصل في الكلام **قوله** كالعسر فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رض في هذه الاية لن يغلب عسر
يسرين وقيل يرفعه وهذا مبني على ان لا تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى ويكون التنكير

فى اليسير للتفخيم وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه او للجنس الذى يعرف
كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر اما اذا كان تاكيدا لها لتقريرها فى
النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة على التعدد واليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان
مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا يجب ان يكون معنى الثانية عين
معنى الاولى **قوله** وما ينتهى اليه الخصوص الخ اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل يجوز التخصيص
الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلثة وقيل يجوز الى الاثنين
وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المص وهو ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى
مثل رجال او نساء او معنى فقط كرهط قوم يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه
كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما
تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل
وضع المفرد **قوله** ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة فى غير ضمير المتكلم
مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شئ منها لغيره واستعمالها
فيه على وجه الحقيقة **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن
الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا نزاع فى اقل الجمع
فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت
بدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة **قوله** ولما كان للاختين الثلثان جواب سؤال بان يقال
اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن اين ثبت ان للبنتين الثلثين
فاجاب بانه ثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهى ما كان ثبوت الحكم فى المسكوت عنه
بالطريق الاولى **قوله** وانما حمل على ذلك جواب سؤال بانه يقال لم حملتم الحديث على ما ذكرتم
ولم تحملوه على ان الجمع اثنان لغة اجاب بانه انما بعث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة
وان كان يعرفها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو
حقيقة فى الثلاثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين فصاعدا فلا مجاز ولا
اشتراك لفظا **قوله** او على سنة تقدم الامام يعنى محمول على ان حكم سنة تقدم الامام
على الاثنين كحكم سنة تقدمه على الجماعة فى احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة
فى السفر بعد قوة الاسلام لنهيه عليه السلام فى ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين

خشية

خشية عليهم من غلبة المشركين لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة
ركب ثم رخص فى ترك الاجتماع خشية غلبة المشركين الى ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله **قوله** والتقدم سنة
كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة
كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الا على الثلاث وليس كذلك بل سن تقدمه على
الاثنين فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة **قوله**
بخلاف الجمعة الخ يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر الصلوة حيث كان الاثنان جماعة فى سائر
الصلوة حتى قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين مع ان الحديث
ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لئلا يلزم صرف واو الجمع
من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها بالخبر الواحد وهو غير جائز عندنا **قوله** اراد منها فردين فصاعدا
اى اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ
الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا يرد بها
فذكر قيدا آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المص فما تناول لئلا يدخل فى التعريف جميع الالفاظ
المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة
على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه ملاحظة وضعه
لمعنى آخر قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعى لحظ المنقول عنه فيكون
وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه **قوله** مختلفة الحدود اى اختلافا لا يمكن
معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون خبرا له او لازما وغير ذكر
الامثلة **قوله** على سبيل البدل اى بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او بمعنى
انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى
وقائما مقامه فى وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهلم جرا **قوله** وله اى للمشترك
قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنوى الاشتراك المعنوى ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى
مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان
الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامى الحساس والمشترك
اللفظى ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة
للذهب والينبوع والركبة وخيار الشئ باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشئ الموجود
يتافى فيه الاعتبار باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها بين
الوجودية فى الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا

معنوي بالاشتراك الوجود بين سائر الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود وبهذا
الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي
من هذه الحيثية لا مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا قال بعض الشارحين
الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي اي زيد لا مشترك
لفظي فمره الشارح الاشتراك اللفظي الى صاحب التقويم فيه نظر **قوله** فعلى هذا وهو انه لو
كان للشيء ونحوه اعتبار ان يلزم الخ ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام
بكل من الاعتبارين **قوله** اما ان يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع
بينهما وهو الانسان والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار
معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا منها يتناول
افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد
مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفها فان نظر
الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والانسانية فمتفقة الحقائق وان نظر
الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقائق فان قلت كيف يراد
بمتفقة الحدود ومختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع
بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود وسواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها
فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد
الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار
الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار
فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف
في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده
مختلفة فكيف يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار
القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين
ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الحزازة **قوله** من غير اعتقاد وحكم معلوم لكن
يجب اعتقاد حقية المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص عن غير قبول
واعتقاد كفر **قوله** بشرط **قوله** يعني في صيغة وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة على
تعيين المراد **قوله** حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما من مفهوماته اذ الثابت به واحد منها
غير عين عند السامع من غير رجحان **قوله** كما تامل علماؤنا في لفظ القروء الخ قال بعض

الشارحين

الشارحين تاملنا في القروء فوجدناه وجه اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناه على
الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول اعيانا والثاني
اعراضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف تقوم هي به
وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله** يعني
بمصدر اي لا قرءت المراة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او التعيين
الماهية الحاصلة عند الانقطاع **قوله** ودلالة ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تع الخ
وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة رضي
وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي
والدارقطني من حديث عائشة ولقائل ان يقول لا يلزم من قوله تع واللائي يئسن الاية ان
يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور
بدون الحيض **قوله** لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد الخ تحرير محل النزاع انه هل
يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد به الباصرة والجارية والذهب
وغيرها من معانيها ورايت الجون ويراد به الابيض والاسود او قرءت هند ويراد به حاضت
وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون
الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا
كان الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب
والاباحة على القول باشتراكها فليس بعموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه
قال الشافعي وتبعه القاضي وجماعة من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا
خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك ففيه نظر ولم
اجد احدا من الشراح تعرض له **قوله** مستمسكا بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان لفظ الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما ودفعه لاستناده
الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الاخر
وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تع او اسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان
فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب
بعض المحققين عن الاستدلال بالاية بانا لا نسلم ان الصلوة من محل النزاع لجواز ان يراد

بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم
ان الله يديم عوايد عوائده تع وتقدس بايصال الخير الى النبي عم ومن لوازمه الرحمة وعلى هذا
المعنى يحمل قول من قال بان الصلوة من الله الرحمة لا على ان الصلوة وضعت حقيقة للرحمة
وان اريد الثاني فحمل ما يليق بالمقام كارادة الخير ونحوها ولا باس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف
الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك
وهو المشترك انما يلزم محمدا لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة
فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا للازم على اللازم
الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار والرحمة الخ يشعر
بانها الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال المراد بالدعاء ههنا الرحمة والاستغفار لانهما
فرد ان له والاعتبار لازم لهما **قوله** وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار وصوابه
قوام الدين الكاكي لان الاتقاني لم يشرح المنار **قوله** بان تقدير الآية الانسب ان
ان يقول من ان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك
في مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه حذف
بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلوة وكان
تقديره مفردا ليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض
والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور
مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا
وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهي قرينة المقام لانه المناسب
للباري تع بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان
المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب فانه لا
يصح لعدم القرينة **قوله** قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر
على ذلك المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال فحينئذ لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان
اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاول يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر لا
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا
باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع

لا

لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه مناسب للموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد
كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي
يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس بمحل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال اي استعمال اللفظ في معنيين مجازيين بطل بالاتفاق **قوله** والقائل ان يقول الخ
هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشرح **قوله** وللقائل ان يقول المراد من المشترك
الاصطلاحي الخ الجواب ان الاصل المذكور غير مطرد ولا منعكس لانه لا يلزم ان لا يكون دلالة المأول
من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون والا بعد التاويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز
وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بل هي
دلالة لفظية دلالة بالصيغة والتامل فظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ
الى معناه المجازي لا يثبت بلا فرق بين انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من تعريف
يعمها ولهذا عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني فيشمل المأول من المشترك والخفي
والمشكل ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد مع فيتعين ان يكون المراد من المشترك
المذكور في التعريف اللغوي لكن يشير بما فيه احتمال لا بما فيه خفاء لئلا يرد ظاهر النص
فانهما يحتملان التاويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المأول **قوله** فان
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت
عن ابيه عن جده ولفظه المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروي بالفاظ اخر من طرق **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى
الراي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد
فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف
الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت
هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا لقوله تع اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة
لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول لان الكشف
التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطع الدلالة
الثبوت فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطع الدلالة في نفسه ولا بالعام
المخصوص منه وان كان قطع الثبوت واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد
لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض

في العمل كما لو ترك عند البعض حتى منع تذكره صحة الفجر عند تذكر العشاء وهو واجب ودون الفرض
في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا يفسد الصلوة
فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر
جاحدها فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفروا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس بانكاره
ربوا النقود مع لحوق البيان باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح
الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت
الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة **قوله** فلذا غاير الاقسام الاخر قلنا
ممنوع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل واجاب
بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في المأول للعهد اي المعهود
في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث هي او للعهد ولا باعتبار كونه من المشترك
ولا من اقسام القسم الاول لئلا يلزم الافساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور
في اخذه في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهية
وحقيقة الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التأويل
ان يثبت بالرأي فاحتماله في اصابة الحق اي حقيقة اذ المجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة
خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما
يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي
نحن فيها فلهذا قال فاسم الكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد بالظهور
اي في قوله ظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون
تعريف الاصطلاحي باللغوي فلا دور **قوله** على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
فلا يلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه ولما صار علما على
ذلك المسمى لم يلتفت الى معناه الغير العلمي لان اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما
لم يلتفت الى معناه الغير العلمي لان اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت
الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في عبد الله علما فح لا يلزم الدور **قوله** للسامع
اعترض بان ظهور المراد لا يختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب
واجيب بان الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد له
من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع
في الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والنظر فيه كالسمع ولهذا كان الكتاب كالخطاب

في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله عم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام
تثبت بالكتاب مثل الطلاق والعتاق والنكاح والبيع والشهادة والقضاء والرواية
ونحوها كما تثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو الاصل والنظر في الكتاب
خلفا عنه بني الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين
للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا للسامع لا غيره **قوله** اذا كان من اهل
اللسان اعترض بان كلام المص لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور المراد للناظر والسامع
لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور
فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لا محالة ولما شمل لفظ السامع من هو
من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير
الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامع اجمع وهو غير
مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد بوجوب الحمل
يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كانه عليه
صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما
هو مقتضى الشرح **قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ما ذكره في المفسر
والمحكم قال بعض الشارح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا
للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف
للايضاح والكشف والاحالة على الغير يخل بهذا التعرض خصوصا اذا كانت الاحالة
على ما سيأتي **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ اختلف العلماء في حكم الظاهر
فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين الى ان
وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتمال المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب
العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار ما لا ينشأ
عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص الخ لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه
على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب بانه ترك
هذا القيد اعتمادا على فهم الذكي من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التأويل في الحكم لانا نقول
بل هو جزء من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور اعلم ان احتمال
النص التأويل والتخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما
يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص لا يكون شيء من الخاص

نصا لانه لا يحتمل التخصيص فتأمل قوله مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلث ورباع هذا مثال يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ
فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل اللسان فهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها
جواز النكاح بدون تأمل فيها اذ ورد في درجات الاحرار تثبت الاباحة الا انه مسوق
لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان
يكون سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيهما فالجواب انه لا يجوز اذ الاباحة عرفت قبل
بنصوص آخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا
الافادة والحمل على الفائدة الجديدة اولى وللقائل ان يقول بهذا انما يتأتى ان لو كان هذا
النص لاحقا لما هو المبيح تأمل قوله وللقائل ان يقول قوله بحث من المتكلم الخ الجواب
عن الاول ان صاحب الكشف مثل للقرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني
قوله تع مثنى وثلاث ورباع واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة رح اما النص فما ازداد وضوحا
بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال
غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة
باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه اشير بها بعينه
في الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا تكون
الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة
بالآية المذكورة لان القرينة منحصرة في النطقية وهو لا يخالفه وعن الثاني ان ازدياد
الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لا محالة
وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين ان
يتركوا قيدا يحتاج اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا لافراده ولا يفهم المراد منه
وبعدما انقضى التعريف وابتداوا التعريف آخر واعتوا قيوده وشرعوا في بيان مثال
التعريف الثاني فاشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغاز
والتعمية على انا لا نم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظ قوله والا لما
صح تعليلها به يعني وان لم يكن عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب
وفخر الاسلام به في النص لانه يكون تعليلا بما مشترك بين الظاهر والنص والتعليل
بالمشترك غير مفيد قلنا لا نم انه تعليل بمجرد التسوق بل تعليل بالتسوق لاجل العادة الذي
ازداد به الظاهر وضوحا ومثل هذا التسوق ليس بمتحقق في الظاهر اذ الظهور في الظ

ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير
ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك وتوضيحه
ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين
البيع والربوا في الربوا او العدد في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول
الصيغة فقط فهذا امر آخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك
في النص لاجل القرينة المفيدة كزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت
معنى زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا
يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان
السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما
ضده ليس شرطا في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب
المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره قوله وغيره اي كالتقييد قوله وهو الا ان هذا الاحتمال
لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة
لاحتمال لم ينشأ عن دليل قوله على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل اي كان خاصا او التخصيص
ان كان عاما كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام واتبعهما صاحب التوضيح وعامة الشارحين
وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تع فسجد
الملائكة كما يحتمل التخصيص كما في قوله تع واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراده
جبرئيل قوله سواء كان ذلك اي ازدياد الوضوح قوله كقوله تع فسجد الملائكة الآية سيأتي
التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المص فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى ما يأتي ولو
اخر المص كل مثال عقب تعريفه لكان اولى قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان
متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال
وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله
الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص
عندنا كما عرف فلا يرد نقيضا قوله ولكنه يحتمل التأويل هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع
ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل قوله فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال وصار مفسرا واعترض بانه لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق
فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة قولك كل بعضه لا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل
عليه المتبوع واجيب بانا لا نم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تع فسجد الملائكة

كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة و اجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا
على الافادة دون الاعادة و مثله منقول عن الفراء و لكن هذا لا يستقيم على قول
جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة
كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تع لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح
التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم و اجمعين في افادة العموم و زعم الفراء
ان اجمعين تفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل و الصحيح ان ذلك ممكن و ليس
بواجب بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغوائهم لا يكون في وقت واحد و لكن هذا لا يرد
على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل و اجمعون فانه الحمل على الافادة و التأسيس
اولى من الحمل على التأكيد و في هذه الاية لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي
العموم المطلق و لا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه عنده
الاجتماع **قوله** و لقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا
جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم و هذا ضروري **قوله** كذا
قيل و فيه نظر وجهه ان هذه الاية لا يصلح مثالا للمفسر لانها خبر و اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه
يؤدي الى الكذب و الغلط و ذلك مستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك و اختلاف الحيثية لا يفيد
هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال
ان هذه الاية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور و لهذا اورد بعضهم
في نظيره قوله تع فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا فان قيل هذه الاية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي عم
فلا يكون مفسرا اجاب ان المراد الاحتمال في زمن و لا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف
الدليل **قوله** ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعته فالمحكم
ما امتنع المراد به عن النسخ و التبديل و يجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بناء محكم اي مأمون
عن الانتقاض فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل و قيل امتنع و امن لازمان و احكم
متعد و لانهما معلومان و احكم مجهول فلا تناسب بينهما و اجيب بان كونهما لازمين و احكم
متعديا ممنوع بل احكم لازم و قوله هما معلومان و احكم مجهول قلنا لا يشترط في التضمين الاستواء
في المعلومية و المجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ **قوله** و قد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي صلى الله عليه و سلم الخ و ذلك لانه لا نسخ الا بالوحي و لا وحي بعده فعن هذا
يوقت ان التقسيم بحسب زمن النبي عم لان النصوص كلها بعده فانه صارت محكمة لغيرها

قوله

قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بها
نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام و التأبيد
كما في قوله عليه السلام ثم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تع ان الله بكل شيء عليم ما يدل
عليه فلا يكون محكما و ان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه
مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله
تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب و الغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و قد يجاب
بان المفسر هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد و اقيل في جعل هذه
الاية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى و هو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال
الله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية فلا يخ اما ان يكون بالاشتراك
اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز و على
التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا و يمكن ان يجاب عنه بان المفسر
هو اسناد السجود الى الملائكة بناء على ان المناقشة في المثال ليست من داب المحصلين
و غرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الاية تصلح ان يكون مثالا للاقسام الاربعة
اعني الظاهر و اخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم و بقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا
و بقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا و قوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ
فيكون محكما **قوله** ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص لما كان اوضح من الظاهر
و المفسر اقوى من النص و المحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا لان فيه جمعا
بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس و لانا انما لم نعتبر
الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب
حمله عليه و كذا في النص مع المفسر و المفسر مع المحكم **قوله** قلت التعارض الموجب للترجيح
يكون كذلك الخ حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي و الاثبات لا حقيقته
الموجبة للتفاوت حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء و لا مساواة فيما
نحن فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت الخطاب لجميع المكلفين
ان يقول قلت الجواب عن الاول لسائله قوله و الجواب عن الثاني و المراد بالثاني
هو قوله و لم ذكر بالواو و لم يذكر بالواو الخ **قوله** قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
تقدم تخريجه و اما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فذكره سبط

ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رح رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة رح
عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض ان النبي عليه السلام قال لفاطمة بنت ابي
حبيش توضأي لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل معضلا وقال ابن قدامة في المغني وروي
في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش وتوضأي لوقت كل صلاة **قوله** هذا مثال
لتعارضهما اي النص والمفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام
الامثلة من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو
قسم المفسر بل ما لا يحتمل الاجتهاد احدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتنبه على ذلك
باطلاقه على المفسر **قوله** فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح
النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة
قلنا النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة والموقت
ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعة بلفظ التمتع كأتمتع واستمتع كذا ذكر
شيخ الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة
وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها **قوله** ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يقال هو
في قوة كلامه تقديرا على ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر **قوله**
قال بعض الشارح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له
بعضهم بقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول
مفسر في قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر
والثاني محكم لالتحاق التأبيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب
لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح الثاني على الاول
ولقائل ان يقول لا نم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ
وقوله تعالى اشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد
وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان شهادة العميان وابن العاقدين والمحدودين في القذف صحيحة حتى
انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ويجاب بان النظر على المثال
ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل
لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب **قوله** ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تع
اقيموا الصلوة الخ فيه شيء الى ان لا نم ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا

يقتضي

يقتضي التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات
فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان
والامعض الشارحين لم يذكره بها فتأمله **قوله** بالجر لا يصلح ان يكون صفة الى قوله
بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
ولا يصلح ان يكون صفة الخ لانا نم الف وعلى الجر على الوصفية لانا ان اعربنا بدلا فيحل
المعنى الى ان خفاؤه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان
خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج هذه المذكورات بمفهومه وفهم مع ذلك
ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فرق ولكن خروجها
بالمنطوق اولى وهذا انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية **قوله** وعبارة شمس الائمة
وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الى آخره قال بعض الشراح لا منافاة بين كلام
فخر الاسلام حيث قال ما خفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض
في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة
الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل
فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة فان قيل
لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ حتى يحقق التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء
بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر
الواقع في اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل
والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم
ان يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى
في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان **قوله** قيل الظاهر
والخفي موجودان متعاقبان الخ التقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين
وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول
وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم
ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة **قوله**
وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ الجواب لا نم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد مطلقا
بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على
اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون

ذلك الاصطلاح كما ذكرنا **قوله** قيل بينهما تضايف الخ قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل
التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد والتناقض ويجاب عنه بما مر
قوله وهذا يعني اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضي ان
يكون فعل النبش والطر او غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على
اختلاف المعنى فاختفى حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه
بل هو لنقصان في فعل السرقة او لزيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة
عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زيادة لان السارق يسارق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم
او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار
اتم سرقة والحق جلية فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فاثبتنا القطع في
حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف ووجدنا في النبش مع نقصانا لان
النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ عن العادة لئلا يطلعوا على جنايته وهو فعل
في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال
والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه
بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود
فانها تدرأ بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في بيت مغلق كان فيه اختلاف
المشايخ الاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاختلال الحرز لوجود القبر فيه وعلم
ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا
ذكره بعض الشارحين **قوله** اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي اي في الجديد ومالك
واحمد وابي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز رض عنهم ولا
يقطع عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول
والزهري **قوله** لقوله عليه السلام من نبش قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق
عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة رض
انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري
في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش هذا
لم يوجد في كتب السنة انما روي عن ابي شيبة عن ابن عباس رض قال ليس على النباش
قطع وروي عن الزهري انه قال اتي مروان بقوم يختفون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة

متوافرون

متوافرون وروي ايضا عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة
فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به **قوله**
وما رواه محمول على السياسة الخ لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوي
والموقوف لا يساوي المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا مما لا يهتدي
اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون في حكم المرفوع فتأمل **قوله** ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى
لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ
مبالغة في زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاصطلاحيين
من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى بالطريق
كيف ما كان **قوله** حذف المص الكلام هنا الخ يعني لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ
وكذا لم يقل اما الخفي فهو الكلام الذي خفي المراد منه الخ وكذا في سائر الاقسام كما قال في الظا
انه اسم لكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه **قوله** هذا التعريف يقتضي ان
يكون الكلام محتملا لثلاثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون الكلام
المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين
قوله وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو الداخل في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء
والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل الى ماخذ الاشتقاق
يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل
في الشتاء **قوله** ولقائل ان يقول ان له معهودا واحدا الخ الجواب انا لا نم ان له معهودا واحدا
بل معهودا على معهودين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون
خيرا من الف شهر غير متوالية لكن احدهما ظاهر بحيث لا يحصل الا بعد التامل وهو عدم التوالي
قوله وهذا المعنى يقتضي ان يحل في دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال **قوله** وهذا
المعنى لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال شئتم
سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستدبرة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا
وهو القبل **قوله** ولقائل ان يقول على هذا اي وهو كون انى يجي بمعنى كيف واين فيكون انى
من قبيل المشترك الخ والجواب انا سلمنا انها مشترك من حيث انها تجي بمعنى كيف واين
ولكن لا نم ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشا من كلمة انى
والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل
النسوان والجهتان متغايرتان والآلة الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين

من جهتين مختلفتين كما في اية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب فيكون قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وبهذا تبين انها لا قسيما اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا **قوله** وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى والكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة اي كونت من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج مبالغة فجاءة الاستعارة في غاية الحسن والغرابة **قوله** ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس الخ ينبغي ان يقول في بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل **قوله** وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا المراد بالمعنى العلة ادركها المجتهد بالتأمل وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار **قوله** ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه الخ الجواب ان البيان الملحق بالمجمل لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربا بالحديث في الاشياء الستة فقول المص الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول **قوله** ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى فح لا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم يكتف فيه بالاستفسار **قوله** ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى وجهه ان الاجمال في اية الربوا اشد من الصلوة والزكاة لانه بعد بيانه عليه السلام بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتامل من المجتهد ولانها اوفق في الظ بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتامل ونظير المجمل اي من الحيثية الغريب الواقع في جملة من الناس الخ ينبغي ان يزاد على ذلك ويقال جملة لا يعلم موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل **قوله** ولقائل ان يقول بتعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه الجواب انه كيف يصدق على المتشابه وانقطاع الرجا موجود في تعريف المتشابه ودون تعريفه كما ستراه غير بعيد **قوله** وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابو داود والدارقطني **قوله** لان المتشابه انزل

للابتلاء

للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويلقي نفسه في درجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين **قوله** اعلم ان انقطاع رجائنا الخ ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي رض انه لا حظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره المص وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان محتملا لتاويل واحد فقط اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفريقين ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضى بما يفعل الرب جل وعلا والثاني عبادة وهو العمل بما يرضى له الرب فالاول اسلم والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الآخرين معلومية التاويل بالعلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقض عجايبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه هذا ولقائل ان يقول لا تمسك في الاية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت بالتاويل وهو بط كذا قيل والجواب ان علم الله ليس باعتقاد كما عرف في اول التبصرة **قوله** لانه اي الله تعالى يجب رفعه لفظا او محلا يعني في قرأة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قرأة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقوف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل المتشابه مع المعنى على ان قرأة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق

وقد مر ان العجز عن درك الادراك ادراك مرحة منه

وانما لا تسقط العبادة في الآخرة ولا تسقط العبودية في الدارين

على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التابع والمتبوع **قوله**
وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الخ الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه ابتغاء للتاويل
الفاسد الذي يستلزمه هواه ويميل اليه طبعه لا كل تاويل ثم قال وما يعلم تاويله الا الله اي تاويله
اي الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات **قوله** وهذا كالمقطعات في اوائل
السور اي الحروف التي في اوائل السور بحيث ان يقطع كل حرف منها عن الاخر في التكلم
بان تتلفظ باسم كل منها على هيئته كالف لام ميم كاف ها يا عين صاد الف لام ميم صاد لا المسميات على حدة
بان يوصل بعضها ببعض كالكلم كبعض المص وسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار
مدلولاتها لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى ق ونون فيه بحث فان ق ون ليس بحروف تقطع
بعضها عن بعض لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم حم عسق كهيعص تامل **قوله** وقد يكون في
تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها
على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم
والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها
الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا
تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب ان
الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم
لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاشتباه عنه **قوله** فان كان
التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان
من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين
فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق
للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والنصب والجر للنحاة والا فوضع عرفي
عام كالدابة لذات الاربع **قوله** فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا وذلك
لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها
للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق
على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا
مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع اخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما
فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج الى التقييد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي
حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع

الشارع

الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا لفظ حال
وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية فليس في حقيقة ولا مجاز فالواسطة
ثابتة كما مر **قوله** لقائل ان يقول الخ هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم
لا تكون الا حالة الاستعمال وح لا يلزم المص ما ذكره الشارح ولا ان يراد بالارادة الاستعمال على
ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة
المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا **قوله** فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلهما كما ليس كمثله شيء واسأل القرية وغير
مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده
بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز ولا
عند البيانيين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن لينتقل الذهن
منه الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لا لذاته ولا على عكسه بما
ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد المعرف
حتى يراد ادخاله في التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه
فان قيل الزائد انما وضع في الاصل لمعنى فاذا استعمل لا لمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون
مجازا فيصح ادخاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال
في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه **قوله** لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ
على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه
وبين المعنى الموضوع له كالمشاكلة في الشكل كما في اطلاق الانسان على النقوش او في
الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على
العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ما
سيأتي من ضبطها وباعتبار الارادة يرتقي اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه اقسام
الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز لغوي والا فان كانت
ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان كانت ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب
الحرف فالمجاز عرف خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرف عام **قوله** احترز به عما لا
مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة
فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل الاحسن ان يقال فان الارض في غاية

يثقل

الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع **قوله** لان ذلك غير مشهور لان التقابل المصطلح
المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام كما ترى
في محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور
وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والاخر في غاية الارتفاع
فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين
ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين المتضادين
في الاسود والابيض جزء مفهومهما بخلاف السماء والارض فانهما لا زمان لهما خارجان على ان
حمل احد المتقابلين على الاخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل
مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما قيل في بعض الشروح الخ قيل المشترك
ان يراد به شيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ اريد به
معناه الحقيقي والمجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصود ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير
يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز واما ما قاله بعض الشراح من انه اي بهذا القيد ليس
باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى
اصلا اولا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في
معناهما الحقيقة في اللغة **فعلية** فعيلة فهي اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا
ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته ومنه النطيحة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه
ففي التسمية مناسبة بالمعنيين فاذا ثبتت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز
في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم
نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة
بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين
فاثباتها بلا حاجة عبث او هي موضوعة للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت مع ان
المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد
حق وقول حق لا حقيقة ومع هذا فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا
ان يقال من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا يتحقق او الا
مطلقا والتاء للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية **قوله** وهو حقيقة في

الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبار ما في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون
اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية **قوله** نسبة الشافعي الخ
يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا الاعتراض ان المص نسب القول بعدم
عموم المجاز الى الشافعي رح ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا
جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية
الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور
في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة
فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى
العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما عرف في
تنظير بالمقتضى والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ
تقرير مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر ثم اورد عليه الطاعنون لما انجه
عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واشتغلوا بما اتجه لهم اثباته في غالب ظنهم فبقي البحث
معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف تبقية لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من
كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد التأمل والاستدلال عدم القول به في بادي الرأي على ان
ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه
ولم يطرحوه عنه **قوله** والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة الواو في مثل هذا الكلام
والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان
يكون عامة **قوله** بل لدلالة زائدة على ذلك اي الكون يعني ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب
فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص مستعمل فيما وضع له فيلزم انتفاء الخاص
واما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل
على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ وقوله
بل لدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن
الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الآلة
لوجود المقتضى وانتفاء المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر
الزائد ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولئن سلم جاز ان

يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز نافعا ويمكن ان يجاب بان عدمهم صيغ
العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل
واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او نفيه اذ لو كان لهما
دخل لما اغفلوه قوله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى منع
مقدمة دليل الخصم تقريره لانم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من علامات
العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا جدارا
يريد ان ينقض واشتعلها واسئل القرية ليس كمثله شئ واخفض لهما جناح الذل
واشتعل الراس شيبا الحج اشهر الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله
ومكروا ومكر الله سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم وح كان الاولى تقديمه على المعارضة
فان قيل حرير الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر الحمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة بهذا المعنى لا ينافي
العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فهذه الضرورة الى حمل اللفظ على معناه
المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القواين ان عاما فعام
وان خاصا فخاص قوله واما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ
خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به غير واقع قوله والمجاز موضوع بالنوع
اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في كل جزء من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة العرب
كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا
على ان يسمعوا احادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب
على المسبب والمحل على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق
الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين
على الركبة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع
النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس
عليها قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ما دام المسمى باقيا ومعناه استحقاق المسمى
اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة والرجل الشجاع مجاز فمن نفى
الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع واما اذا نفاه عن الرجل الشجاع
بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان

على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما الا معرفتهما
قلت لانم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل
او النقل عن ائمة النقل ويمكن اطلاقهم على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقراين تدل عليه او بالنظر
في موارد الاستعمال فان قلت ومع هذا اشكل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان
وجوده حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة
عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها بعد الاستعمال اذ معنى قولنا البليد
ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس
المراد بصحة النفي صحته في الجملة فهي مساوية له لا اعم منه قوله ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط
المجاز يعني اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون
حقيقة او مجازا او امكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رايت اليوم حمارا او استقبلني
اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع خلافا لبعض الناس
من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا لانه ليس
حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا قرينة للحقيقة في هذا الموضع
فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة قوله لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد بدرجتين والحمل على المجاز الاقرب
اولى من الابعد والمص مثل بمثالين تنبيها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى قوله
وهذا اي الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعي الى الانعقاد
بمنزلة العلة الغائية له متقدمة ذهنا ومتاخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الحنث
المستلزم للكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة
قوله كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما
رواه الفقهاء قوله كما ذهب اليه الشافعي يعني حمل النكاح المذكور في الاية على العقد
قياسا على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اريد به العقد اجماعا
مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع قلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لا عروا اما
حمله على العقد فيما تلوه فلما احتف به من القراين الصارفة اليه من السياق والسباق
والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القراين كما نحن فيه قوله
على ان النكاح المذكور في الاية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وحاصله مناقشة مع المص وتقريرها ان المص اراد بالنكاح في المتن هو المذكور

في هذه الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الآيات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد
بالاجماع لكن ما ذكره المص وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا
ومن ثمة قال بعض المفسرين لم يذكر في القران الوطي بلفظ يدل على حقيقة قال في شرح الوقاية
النكاح في الشرع حقيقة في العقد الموضوع لملك المتعة ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد
على ملك المتعة قصدا **قوله** بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين
بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ويحتمل اللفظ ما لم يوضع له **قوله** او عدم اجتماعهما يعني او تحرزه
به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سياتي في مسئلة
الاستيمان على الابناء والموالي فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال
اللفظ اياهما وبين تناوله لهما ان الثاني اخص من الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل
الاحتمال ضرورة كما في المسئلة المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ ولك ان تقول التمثيل
للتناول بهذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهري بالنسبة
الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة فح لا يستقيم قوله تعالى من
غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة
بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا **قوله** فان قلت اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك
فكما استحال اجتماع صفة الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال
اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا لا ينافي قولهم
ان اللفظ قالب المعنى لان معناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس
له **قوله** فان قلت المفهوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من
التشبيه في ذلك لانه لا يخ اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى
شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فممنوع لان الثوب في حال استعمال
المشترك المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا
يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى
الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على انه حقيقة
والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به

الاستحالة

الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولا شك في استحالة
فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان
المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال
الكت لشخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل منهما بكماله على انه ملك له حقيقة
وعارية له الخ قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة
فتفطن بذلك **قوله** بلفظ واحد لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله ويستحيل
اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني بقطع النظر
عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كاف التشبيه لا يقتضي عموم وجه التشبيه على
ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين **قوله** بل بطريق الملك الثابت له
والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء ولا اطلاق
العارية عليه مجاز كما اطلق في الفروع كذلك لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا
يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد ليعاد عقد الرهن تصور بصورة العارية
فلذلك تسمى عارية وذكر في بعض الشروح انه منتفع به بطريق العارية دون الملك
بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر
الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه
احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الراهن منتفع
به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون **قوله** وحق المرتهن
كان مانعا الخ دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقرير
الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه عن الانتفاع فلما اذن له بالاعادة زال
المانع لكن لم يرد بهذا انفساخ عقد الرهن فلذا كان للمرتهن حق الاسترداد **قوله**
اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ الخ اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم
من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يتراءى من الزيادة على النص
بخبر الواحد **قوله** وللقائل ان يقول ان اراد المص الخ بهذا الايراد وارد على كلام
المص اورده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لا محالة
ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه
للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعديه اللفظ عن محل الى محل

بمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار
مخامرة العقل وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين ويمكن
ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه
او عليهما او على واحد منهما فالثالث الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا
يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز وجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون
معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير
يكون مجملا وهو خلاف الاجماع ويمكن الجواب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى
انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط
الحكم هو المعنى الثاني وقال بعض المحققين والذي سنح لي ان يقال ان وجدت
قرينة المجاز منهما صارفة عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا تجوز ارادته لتوقفه
على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التي يتراءى فيها انما اريدا
معا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والآخر اما
بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا
فهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه **قوله** المجاز
والتحقيق فيه ان الجمع منهما الخ فان قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي
فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن
الحاجب فالجواب ان الكل الذي يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل حقيقيا
حاويا متحققا لان بالجزء لينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها
والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض **قوله** هذه احدى
المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز اورد المصنف من فروع هذا
الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة
المجاز وامتناع الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع
الحقيقة والاول اما في المفرد او في التشبيه والاضافة غيرانه اورد لهذا القسم مثالين
فتنبه لذلك **قوله** لان للمثنى حكم الجمع في الوصية اعتبارا للوصية بالميراث لانها اخته

فيستحق

فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد الى ورثة
الموصي ومن موالي الموالاة لانه مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المعتق
يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة
وكون زيد سببا لعتقهم في الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا للاعتاق بغيره
لولاية على التمليك اذ لولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا
لامكان الاعتاق من عبده فاذا يصح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق
ينصرف الى الحقيقة اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها هنا فيبطل
المجاز لتعذر الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن اذا
كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى
الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد
معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب
اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل الشارح من الحزازة **قوله** ولو لم يكن له معتق
واحد لا حاجة الى قوله واحد بل يمكن بهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معتق اصلا
وله اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فرع من اعتقهم
حتى لو كان له اولاد ومعتق يصرف الثلث اليهم دون موالي الموالي فلذا اشترط ان لا
يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها الى موالي مواليه لتعين المجاز صونا لكلامه
عن الالغاء **قوله** تبطل الوصية لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم
للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك
من المجهول غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر ان الثلث في الوصية بينهم
جميعا وعن محمد يتوقف الوصية حتى يصطلحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح
كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل
ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع النفي فتعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول
بان المشترك يعم في النفي واليه مال صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول
الجمهور لا يعم وان وقع في النفي فليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان
المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه
يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا
بانه لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك في النفي

او قال بانه ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام
ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من
المجهول غير صحيح قوله والصرف الى الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف قوله هذه
هي المسئلة الثانية وهي لتحقق الحقيقة في المغرو وامتناع المجاز فيه قوله واطلاقه
على غيره من الاشربة لاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل قوله
واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة
الا الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال الش فيجب الحد لشرب
القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر واستدل له بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه
وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فيدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر
الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع بينهما فكل
خمر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عم والمسكر من كل شراب الحاقا
الالحاق قوله ويسلم ان يراد بالخمر ما يخامر العقل وثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو
خارج عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز قوله ولا يراد بنوه بنيه
بالوصية لابنائه بهذا مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز
وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء ابناء انصرف لابنائه
دون ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي فيه الاثبات مضاعدا واذا انفرد واحد
كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقد
اريد اتفاقا فلا يراد المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما
الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء على الفريقين
جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة
وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم
جميعا عملا بالعرف لا قوة لا لجواز الجمع فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن
اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد
انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا خلصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد
واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم خاصة عند ابي حنيفة وعندهما
للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد

على

على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء قوله اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة
فيه نظر فان منهم من حملها على المس باليد وجواز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان
يقال اجماع المناظرين في اثبات الحكم معا من الاية من وجه واحد كان في حيز وافقه
القائل باثبات احدهما بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القراءتين
والاخرى بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في داب البحث
من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير اما من حملها
على غير محل واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من
جهة ان العتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن
الغير وفي الصورة الثانية يتعين لواحد باختيار المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية
ويثبت الواحدة من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما
تعقل في متعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد
تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما
ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا
او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض او يعتق كل واحد لما ذكره في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد
بالمضروبية كما في الضاربية قوله اي الاجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة فيه
نظر فان منهم من حملها على المس باليد وجواز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان
يقال اجماع المناظرين في اثبات الحكم معا من الاية معنى من وجه واحد لا في حيز وافقه
القائل باثبات احدهما بها والاخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القراءتين
والاخرى بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في اداب البحث
من موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ويضر معها مخالفة الغير اما من لم يحملها
على غير واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون نضمه وفاقه وخلافه فائدة في الالزام بهذا يحمل
ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الاية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري
ومسلم عن عائشة قالت كنت انام بين يدي رسول الله صلعم ورجلاي في قبلته فاذا سجد
غمزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني عنها قالت لقد كان
الرسول السعم يقبلني اذا خرج الى الصلاة ويتوضا الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم
النقض بالمس باليد وعدم ورود ما ينافيها قوله لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ

معنى عنده فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالاية وذلك يحمل لمس منهما على المجاز وهو الجماع
دون الحقيقة وهو المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي الخ حاصله بهذا النقل يعلم ان الشافعي
حمل النص على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله **قوله** فان قلت ورد على
الشبهة ما ينسبه الثابت نسبه ظاهرا **قوله** كما اذا ادعى الكافر ان النزول باشارة
بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة الساقط مع عدم العلم
بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهمهما مشكوك وانقضاؤها معلوم فكيف
تحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق قادح في تحقيق الشبهة لانا اذا الحقناها بالاشارة
من حيث ان المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان المسير والمتكلم وهما في المعنى سواء
واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الاخر فبناء على امر اخر وهو ان شبهة لا يتوقف
تحققها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها
عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا بتمييز وشبهة خبر
كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول
باعتبارين مختلفين **قوله** قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات بدليل
ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن متبع للابن من كل
وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كونهم اصولا خلقة مانعة للاتباع
وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه
قوله وهذا الحكم على الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا
بل اصلا لان فيه حق الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية قال بعض مشايخنا انما دخل في
كتابة ابنه بقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه وهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة
واخرجه الطحاوي عن عمر رضي موقوفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمر رض منقطعا اثبا
للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التخيير بقياس الاب على الابن في
اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال
وهو وان لم يكن هناك تناول له بظاهره ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود
صورة يتبعه الاصل للفرع في حكم يثبت له يعقبه حسن السؤال به والجواب عنه **قوله**
ويلزم ان يكون الاب مملوكا معتقا في رقبته لابيه حتى لا يملك السيد ما في يده والبوه في
يده فيملكه بدا **قوله** ولكن لقائل ان يقول مناقشة في جواب المص تقريرها لو كانت التبعية
مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا

وهذا

وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية وما كان للمجيب ان يقول لا نم ان الحرمة
تثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصالة قال في كل جواب لهم اي للمحققين اي في ثبوت
حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الحرمة بطريق
الاصالة قلنا كذلك دخولهم في الامان بطريق التبعية من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال
بان الام هي الاصل لغة والفرع هي البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فتناولهما النص بعبارته حقيقة
لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى ولكن ان نقول
اثبات الامكان يمكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتهما ثبتت
بالاجماع لا بهذا النص والاجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب
على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت
القرينة ههنا **قوله** وهو ان وضع القدم حقيقة في الحال قال بعض الشراح والمحشي كانه
تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشي وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون
متنعلا او لانه قال المجاز في المتنعل والراكب **قوله** يحنث الخ لف كيف ما دخل
سواء دخل حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او
مستاجرة او عارية **قوله** فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السؤال
لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما يرد على الورود على
من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال في ذلك اللهم الا
ان يقال كلام الشارح ينحل في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي
ان يذكر هذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
بان يقول لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث
يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه
فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه
لم يحنث بالدخول راكبا فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف
الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث **قوله** او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه يفهم منه انه لو دخلها
متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او متنعلا فيناقض ظاهر ما تقدم
من قوله مجاز في المتنعل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط تبين ان لا منافاة
لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وههنا العرفية **قوله** باعتبار عموم المجاز اي صار

الملفوظ مجاز اعني شيء عام وهو الدخول في السكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ
في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده **قوله** وترك العمل بالحقيقة بدلالة عرف
الحالف ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان ولا يسكنها يحنث لقيام دليل
السكنى التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها
لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة
وما ذكره شمس الائمة في المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين **قوله** قلنا دار فلان الخ حاصله ان كلام المستفهم
جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يوجد المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله
دار فلان عبارة عما تضاف اليه من الدور مطلقا في عموم الدار المضافة اليه بالملك
والسكنى سواء كانت مسكنة او لا **قوله** فان قلت الخ السؤال قوي واراد اورده بعض
الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول الخ لو قال السكنى اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية ولا
بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمله وجواب
الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف
ما تقدم **قوله** هذا اشارة الى سؤال الخ عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة تحتاج
الى تتمة بهذا الحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال
وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا عتق
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاشار الى اخره وفي
التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو
من النهار واليوم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم
قوله لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب مطلب حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك
الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لمفاسد الاشتراك
ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد
لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو
المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد
لانه لا يتعين احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفي الاشتراك
الى قرينتين وكلما قلت القرائن كان ادل الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن
قوله وعلى كلا التقديرين معنى تقديرين ان يكون مشتركا وان يكون من باب الحقيقة
والمجاز **قوله** فلا بد من ضابطة يفرق به المعنى الحقيقي من المجازي وانه ان اليوم اذا علق

بفعل

بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم
فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنت شهرا او امرك بيدك اليوم لا يراد به مطلق
الوقت اعتبارا للتناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول
عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف مطلب الفعل الممتد وغير الممتد
الزمان بتقدير في دون ذكره يقتضي ان يكون معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر
فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون
معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم
يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن سواء كان
من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام مطلقا
ليلا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من
اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم قد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا
تعلق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار
فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان
هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق
بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت
للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد تحتاج الى المشترك فيه لتبيين المراد كما في المشترك
والمهجور على انا لا نسلم ان ما ذكر يستحق قرينة لما سيأتي ان هذا انما هو عند الخلو عن
الموانع فتامله **قوله** فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ حاصله انه وضع في الجامع الصغير
والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف حيث قالوا في مثل انت
طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم
يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف
والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود
لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم
زيد حتى لا يكون لها الاختيار اذا قدم ليلا فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة
يقال كلمته يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى
زمانين بل ينقضي كما يوجد الا انه يجعل باقيا ممتدا بتجدد امثاله كما في اللبس والركوب والضرب

و الجلوس و الكلام السافي ليس بمثل فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا بهذا و لقائل
ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه و لو كان
المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت **قوله** حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها و اما
دخل الليل فيها اذا قال امرك بيدك اليوم و غدا لانه بمنزلة امرك يومين و في مثله يستتبع
اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك اليوم و بعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل
قوله كما ان اليوم ظرف للمعلق فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد
وان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة و يكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله** قلنا
ظرفية للعامل الخ المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير حرك يوم قدوم
فلان او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد و اعتبار المؤثر اولى من غير اعتباره غير المؤثر الذي
هو المضاف اليه **قوله** اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد و عدمه قال الفاضل
السمرقندي فيه نظر بل باعتبار المضاف اليه لان المضاف اليه مخصص و معرف له
دون العامل و اعتبار ذلك المخصص اولى في التخصيص من اعتبار غير المخصص قال في شرح
الكنز اختلفت عباراتهم فيما اذا يعتبر الامتداد و عدمه فمنهم من اعتبره في المضاف
و منهم اعتبره في الجواب لانه هو فيه فكان و الاولوية ان يعتبر الممتد منهما و عليه مسائلهم انتهى **قوله**
قلت الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط و هو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار
و اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لها بهذا الخلو عن القرائن اما اذا كان ثمة قرينة
يعمل بها و يكون ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو و احسن الظن
بالله تعالى يوم يأتيكم الموت و غير ممتد مع كون اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم
الناس و انت حر يوم ينكشف الشمس و ان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار
و يعلم الحكم في غيره بدليل العقل و في الثاني على مطلق الوقت و يحصل التقييد باليوم من الاضافة
الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت و في قوله انت حر يوم يقدم
فلان النهار صدق قضاء و ديانة لوجود القرينة **قوله** يحتمل ان يكون غير منون للعلمية
و العدل الخ و قع في عبارة فخر الاسلام رجب بغير تنوين و هو الصحيح لانه اذا لم ينصرف
ينصرف الى الذي يعقب اليمين فيظهر اثره وجوب القضاء و الكفارة بفوته بلا صوم
فاما اذا ذكر منونا فالجواب فيه صوم رجب من غيره غير معين فلا يظهر اثره وجوب القضاء
و الكفارة الا في الوصية لان الفوت فيه لا يتحقق الا بالموت ثم المعتبر في عدم انصرافه
العدل مع العلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام بخط

الشيخ

اذا اضيف الظرف الى الفعل يكون مظروفا للمضاف

و تعدد في الظرف

العدل في رجب و عدمه

الشيخ العلامة استاذ الائمة حافظ الدين قدس سره و قيل يجوز ان يكون عدم انصرافه
للعلمية و التأنيث باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض و البقعة ورد
بانه على هذا الوجه لا تفاوت بين المعرف و المنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب
هذه السنة و على الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم بين المعرف و المنكر اذ العدل دليل
ارادة رجب هذه السنة و اعتبر محمد و بعض المشايخ التفاوت في الحكم بينهما فعرفنا
ان المعتبر في عدم انصرافه العدل مع العلمية دون التأنيث **قوله** و هو اذا قال لله
علي صوم رجب و نوى النذر و اليمين الخ المسئلة على ستة اوجه لان القائل اما
ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر و اليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق و الرابع يمين
بالاتفاق و الخامس يمين عند ابي يوسف و السادس نذر عنده فقط و عندهما
كلاهما نذر و يمين معا و هما معنيان مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم و القضاء
عند الفوت لا غير و موجب الثاني المحافظة على البر و الكفارة عند الفوت الا ان احدهما
مدلول جوهر اللفظ و الاخر لازم معناه او جزؤه و دلالة اللفظ على لازم معناه او جزئه
و دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى و لازمه بطريق التضمن
و الالتزام و لا تصير بذلك مجازا فمفهم الجزء و اللازم قد يكون من حيث انه لفظ مجاز
و قد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة لا تجوز فيها و اليمين
لازم للصيغة فلا جمع و بهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا و لقائل
ان يقول نفي ثمرة اخر احدهما ان ينوي نفيهما ثانيهما نية النذر مع نفي اليمين ثالثها نية اليمين
مع نفي النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة و ما حكم هذه الاقسام المذكورة **قوله**
لكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ و يمكن ان يجاب عن هذا النظر
بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمين انما هو بنص الاية المذكورة حيث يسمي فيها تحريم
المباح يمينا و هذا كاف في المدعى و اما حكاية النبي عليه السلام فانما هي سبب لنزول الاية و العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب تأمل **قوله** و لقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان
موجبه العبارة الصحيحة لا نسلم ان تحريم المباح موجب لانه ان كان موجبه يلزم الخ و هذا
اعتراض و جواب ذكرهما بعض الشارحين و عبارته لو كان هذا موجبه يكون يمينا و ان
لم ينو و ان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة و المجاز و الجواب عنه لا نسلم انه لو كان موجبه
يلزم ان يكون يمينا و ان لم ينو و انما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا و هو ممنوع

[illegible]

والمعنى فيه الخ والشارح خلط السؤال الى الجواب وجعلهما اشكالا كما ترى تحاشيا بهذا لئيس
بمناسب **قوله** المعنى فيه الخ كأنه جعله جوابا عن السؤال **قوله** فاذا نوى يعني في المسئلة
الكتاب **قوله** يكون التحريم الثابت به اي بالتواتر **قوله** لوجود شرطه وهو القصد اذ ثانية
تقصد **قوله** او يقال جواب اخر عن الاشكال **قوله** فلا يعتبر مالم ينوي بخلاف مسئلة الشراء
فان الملك علة للعتق نوى اولم ينوي **قوله** وهو كشراء القريب تملك بصيغة تحرير موجبه
حاصله انه يجوز كون الصيغة سببا لحكم ويكون موجبها مستتبعا لحكم اخر من غير ارادة
ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغة بيع لموجبه وكالاقالة فسخ في حق
المتعاقدين بصيغتها بيع جديد في حق ثالث بموجبها **قوله** اذ يستحيل ان يكون مثبت
الملك عزيلا له وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشراء اعتاقا
حكمه **قوله** لو كان اليمين موجبة لما توقف على النية اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية
وانما يتوقف عليها محتمله **قوله** ولقائل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى
اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام الا التحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا
[illegible] عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام الا مالصيغة
قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لم يحتج الجمع
والمجاز في الصيغة انتهى وقيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه والاعترا
كونه موجبا في ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجبة **قوله**
والاولى ان يقال النظير من حيث كون الصيغة سببا للحكم والموجب مستتبعا لحكم اخر يقطع
النظر عن الارادة والارادة بعد عموم وجه الشبه وتوقف اليمين على الارادة لتقتضي
استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة
فلا جمع على ان اليمين لازم للموجب ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والفاتح الخ وحاصله
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم
لفظ يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل فيه على وجودها
بعينه من الالفاظ **قوله** ولقائل ان يقول الخ بان النذر انما فهم من قوله لله علي واللام
فيه لتبليغ من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا
فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر
وان انفهم من المجموع لا يستلزم ان يكون جزء المجموع من حيث هو حيث مجموع لجواز
ان يكون المفيد له جزءا منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن بيان من يثبت له

الوجوب

الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تع في المقام **قوله** والثالث اي الجواب الثالث ما ذكره
صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ وحاصله المنع ان الصيغة للنذر حقيقة لا تحوز فيها واليمين
لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان الجمع المتنازع
فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا [illegible] اراد لانه نفاه
بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه جزء لازم للمراد [illegible] فيه كونه مرادا وان
اراد ان المص تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور
المقصود ويحمل قول المص لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي
قوله ولقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا
لا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اي من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد
الا المعنى المجازي **قوله** اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي اي لانه يثبت باللفظ
فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال انا لا نم
ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام الحقيقي والمجازي
فالحقيقة بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد وقال بعض المحققين والجواب
ان التحريم يثبت بنفس النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت به يمينا او دشرط
لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية فسلك في الجواب مسلكا
اخر وهو لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب
الا ان النذر يقتضي الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة
اسم الله تع عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة
في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يحصل بعده القضاء
انتهى فكلامه يشير الى انه يلزمه القضاء بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في اخر
باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى
اخر عتقا بموته عندهما خلافا لابي يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال
والمستقبل لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز

ذلك بسبب واحد **قوله** والاقرب ان يقال الح هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشروح
وما قدمناه من التحقيق فيه كفاية من التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة ترادف المجاز في
اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله
الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه
لابد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي ان لم يكن بينهما اتصال
او كان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل وكان ذلك
اللفظ مشتركا لا مجازا والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه
تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان وهل يكفي
وجودها ام لابد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لا في
الجزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لابد ان تضع العرب نوع التجوز
لكل الى الجزء والسبب الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها
وقد بيناه قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في خمسة
وعشرين نوعا واعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين تصحح المجازية من الجانبين كالعلة
والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولابد للمجاز ايضا من قرينة مانعة
من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت شرطا للصحة كما هو راي الاصوليين او شرطا من مفهومه
كما هو راي البيانيين وهي اما حقيقية او عقلية او عادية او شرعية والعادة تمسك العرف العام
والخاص **قوله** اريد به المعنى الخاص الح وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي
الى ذهاب حسن الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج
الاستعارة البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس
بكل وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان القياس
لابد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لابد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه
ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما في
تشبيه المطر سماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر نازل من السحاب
فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون
في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا يتعدى الى
الصوري ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة
السماء غير جائزة مع انهما يشتركان وجودا وحدثا وجسما وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت **قوله**

و

مطلب الاستعارة

وهي اما عقلية او حقيقية بيان

مطلب تشبيه المطر بالسماء

وفي الشرعيات الاتصال الح لما ذكر المص ان الاتصال بين الشيئين المجوز لاطلاق اسم
احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال
كما يكون في المشروعات وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع لا في كل
فرد من افراده على الصحيح لمجوز المجاز سواء كان وجود المجاز بسبب اللغة او الشرع اذ
لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء
وكونه طريقا الى المسبب والاثر لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة
صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال
مثل اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة
لانا نقول لها حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط المتعاقدين بالايجاب في المجلس وجواز ورود الفسخ عليهما
وغيرها من الاحكام **قوله** والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعتبر به عن
علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال له كيف شرع
وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاي معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك
المعنى مشروعا اخر جاز ان يستعار احدهما من الاخر كالهبة والصدقة بغير عوض فيجوز استعارة
احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما اذا
وهب لفقيرين وقلنا اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا تصدق
على غنيين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة
الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما عقد يوثق فيجوز استعارة احدهما للآخر **قوله** والا انه
يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة احدهما للآخر كلفظ الشراء للملك وبالعكس
وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار بين العلة والحكم
متحقق من الجانبين وان اختلف الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الوضع والشرعية
فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه لا يثبت بدون علته وشاهد
هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيهما فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس
ولقائل ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد
في الشجاعة وح ينبغي ان لا تجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين
اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ويمكن
ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق اسم المتشابه على الآخر وجعله هو هو وكونه

ذكر ط

مطلب الاستعارة على التشابه

المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما قرر في
علم المعاني والبيان **قوله** فان قلت هذا التقسيم الشيء الى نفسه والى غيره الخ اقول هذا السؤال
لا يرد على المص حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ
الشرعية نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو
نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال السبب بالمسبب فاعترض عليه بما ذكر الى عبارة
المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة
راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء الى نفسه
بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد الاجمال على طريق اللف والنشر
المشوش ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يتأتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير
للسببية ويرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا فتأمل **قوله** وبيانه اي بيان كون
الاول استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة **قوله** قيد نا به اي بالشراء الصحيح
لانه اذا كان فاسدا لا يعتق والى اشتراه جملة لان جملة الشرط الحنث وهو الشراء في الفاسد
وجد قبل القبض وما ملك له فيه قبله فينحل اليمين به دون الجزاء لعدم المحل ولهذا لو اعتقه
قبل القبض لا ينفذ عتقه فان في يده بعضه واشتراه شراء فاسدا يعتق العبد لان يده يد
ضمان فينوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشراء في محل بخلاف
ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض الشراء والاصل
في ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الاخر لان المتجانسين في سبيل التشابه والمتشابهان
ينوب احدهما عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى
ما في الادنى مع زيادة فان كان الشيء وديعة في يد شخص او عارية فوهبه منه لا يحتاج الى التجديد
قبض لان كل القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة يحتاج الى
قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى
موضع فيه العين ويمضي عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولو كان في يده مغصوبا او مبيعا فاسدا
فوهبه لم يحتج الى التجديد لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي ليس بمضمون
ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكانا متجانسين
قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وهذا استحسان والقياس ان يعتق
النصف الثاني كما في الشراء لان الشراء ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه
الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ملكت

مطلب ناب الاعلى عن الادنى دون العكس

مطلب ان الملك انما يطلق عرفا على المجتمع

الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا على وجه التفريق والملك
تقييد بالفرق خصوصا في الايمان ولا عرف في الشراء فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له
يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه مشتراه لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرائه الكل
ولو بصفة التفرق وذلك ان نقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل المجتمع الاجزاء فلا فرق
بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل الاشتراك كالملك والجواب ان الانصراف
الى الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف
فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا الا انه تقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا **قوله** حكي ان
ابا بكر الاسكاف الخ كان مخاصمه يقال له استحى فاذا اراد تفهيم هذه المسئلة يدعوه ويقول له
ذلك وتسمى هذه المسئلة اسكافية بهذا المعنى **قوله** وفي الصورة الثانية يصدق قضاء
وديانة الخ اقول فعلى هذا ينبغي للمص ان يقول قضاء في الثانية لان ظاهر العبارة نفي التصديق
فيهما وليس كذلك **قوله** ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة
الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب
الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع يحكم بالظاهر اعني في الاحكام لا في
الفتوى **قوله** هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه يعني الحكم في الصورتين فيما اذا كان الحلف
على عبد منكر بانه قال ان ملكت واشتريت عبدا اما اذا اعتقه بيمينه على عبد بعينه
على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه
المسئلة عند ابي ح اما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم تجب السعاية في النصف او الضمان
لاختلاف المعرف في تجزي الاعتاق وعدمه **قوله** كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها
صفة العمارة فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفي غيرها تعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها
بعد ما خربت وصارت صحراء **قوله** فان قلت الخ هذا اشكال اورده بعض الشراح بصيغة
ولقائل ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشارح فمحصله انا لا نسلم انه يجب في المجاز
باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال
ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكر المص
لا يعتق **قوله** الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر
والاثم غير مختص بالخمر بل اثم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وقد يقال الاثم الذي يعقب شرب
الخمر معلول له معه فيكون مختصا به لا محالة فحق فلم يتم النظير **قوله** والثاني اي النوع الثاني
من الاتصال الصوري كان الانسب ان يقول اي النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل **قوله**

مطلب في ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية دون الصفة

اتصال السبب بالمسبب وفي بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح لان
المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس **قوله** المراد ههنا السبب الذي ليس بعلته
الخ السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة تخللت بينه وبين الحكم المراد بانه
انه لا يكون علة موضوعة للحكم لان لا تكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط
ههنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة ان ما يفضي الى الشئ ان كان افضاؤه وانما سمي
علة والا سمي سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب
الملك والنكاح سبب الحل لملك الرقبة الخ الانسب ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة
الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يكون ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما في
العبد والاخت من الرضاع **قوله** كاتصال زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبد
وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له ولو قال المص كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان احرى واوجه الا ان الاولوية ان المراد بيان اتصال السبب
بالمسبب والسبب ههنا قوله انت حرة ونحوه لانه زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي
هو زوال ملك المتعة قال في المعنى كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة والقصاص
زوالها اي زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لامكان التصحيح العبارة بتقدير
مضاف محذوف كما ذكره هو الفاظ زوال ملك الرقبة **قوله** وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ
موضوعة لملك الرقبة يعني يقدر هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان
ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة الامة ملك بضعها اذا لم يكن ثمه مانع
من رضاع ونحوه وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته زوال ملك
المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه **قوله** واستشكله
شارح المغني الخ اقول الاشكال قوي واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر في باب الاستعارة
نفس السببية لا السببية في محل الاستعارة على ما عرف فوجد ما ذكر من الاتصال وعدمه
سواء واجاب بعض المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزم لازالة ملك المتعة وهي حقيقة
واحدة نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلف بالحال العارض
وهو كونه مقصودا في النكاح لا في ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابتة بالنكاح من ثبوت
الظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت
ذلك من حيث الحال العارض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا يمنع من جواز
الاستعارة انتهى **قوله** حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق وقع لان الاعتاق لازالة

ل

ملك

الوقف
بين العلة والسبب

ملك اليمين ان يملك بضع المرأة
بالشراء وملك المتعة يملكها بالنكاح
منه

ملك الرقبة وهي مستتبعة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة
له لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة **قوله** وانما احتيج الى النية الخ لان المحل الذي اضيف
اليه الاعتاق وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازي وهو الطلاق لانه قابل لمعنيه الحقيقي وهو التخلص
عن الزائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث لا يحتاج الى النية لان المحل الذي
اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجازي اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز وهو النكاح
متعينا بالقرينة **قوله** اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته
وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير اي ارسلته **قوله** كقوله تعالى اخبارا اني
اراني اعصر خمرا اي عنبا هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال
بعض شراح الاصول لا نم الاستعارة في الآية بل المراد منها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا
الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت اعرابيا معه عنب
فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله اني اراني اعصر خمرا اي استخرج خمرا فعلى هذا
يكون استعارة المسبب للسبب لان السبب الاستخراج بالماء الذي يكون خمرا **قوله**
ويحتمل ان تكون الآية من قبيل اختصاص المسبب بالسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل عليكم من السماء
رزقا اي مطرا فهو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اي مطرا وهو سبب للنبات
قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم الخ المراد بالملزوم هو المسبب وباللازم هو السبب
وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون
المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور
الاعمى بل الامر بالعكس لكن ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد باللزوم
تلاصق واتصال بسبب جر احدهما الى الآخر في الجملة وهذا متحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال
واما استعارة اللازم بالملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له ودفع لما يقال ينبغي جواز المسبب
للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز
عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جائزة اللازم المساوي وهو
ليس كذلك الا اذا اختص وذلك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اعني الا ان المفتقر
ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس **قوله** وفيه نظر الخ الجواب
عن هذا النظر ان للعلة قوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه كما علم لو اثر فيها
في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستعارة على ما تقرر **قوله** والوطئ غير مختص بالعقد لوجوده

بلك اليمين او شراء او هبة او ارث السؤال ورد على التنظير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم
الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع في القرآن الخ **قوله** واذا كانت الحقيقة متعددة الخ قال
بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذ صار فردا من افراد
المجاز **قوله** هذا مثال للمتعذرة يعني الحلف على عدم الاكل من النخلة اذ كل حقيقة النخلة وهي
الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها
وتمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع ولو اكل من نخلة الظاهر انه لا يحنث
وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى شجر يمكن اكل عينه كقصب
السكر يقع يمينه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها ثمر اي كالخلاف والضبط **قوله** ولو تكلف
واكل من عين النخلة اي من ورقها وخشبها لا يحنث في الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا
نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ محتملا لذلك نقل عن الامام شمس الائمة الكردري
وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما
اذا اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنث
وهو الاشبه بالفقه والاصح في الاعتبار لان الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع **قوله** لان
حقيقته وضع القدم حافيا ممكن لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين
في الدار فيحمل على مجازه وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث
بمجرد وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة
ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط
والمحيط ان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد صارت حقيقة عرفية وهي
غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهجور شرعا منصوب
اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا **قوله**
كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية اي من جهة العادة او في العادة **قوله**
حتى ينصرف التوكيل بالخصومة وهو ان يقول المدعي او المدعى عليه وكلتك بالخصومة اي
المنازعة **قوله** مجاز بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب
يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي
تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض بعض او
اطلاق المقيد على المطلق **قوله** فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي عليه فاقر الوكيل

عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جائز ان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا
عندهما خلافا لابي يوسف الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما في القياس ولا يجوز اقراره في
الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكل بالخصومة وهي المنازعة والاقرار
مسالمة وهي ضد الخصومة التي اقر بها والامر بالشيء لا يتضمن الامر بضده قلنا لا نم انه مامور
بالخصومة وهي المنازعة اذ لا يجوز ان يؤمر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة
شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الاخير
وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه
مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلق قلنا جواب الخصومة انما يكون
بمجلس القاضي لترتبه على خصومة الاخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة
وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص
الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد يزيل
المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبي مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي الكافر
لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سبيه الخ جواب سؤال تقديره قد
قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون يجوز سبيه واسترقاقه ولا رحمة
في ذلك لان الرقية تنافي المرحمة وتقرير الجواب ظاهر **قوله** والتزام المجاز لاجل واحد منها
وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اي من الثلثة وهي ترك
الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزام الثلثة كلها فتكون الحقيقة
اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلثة **قوله**
وما يثبت فيه فليس بمعتبر وثبوت الاخيرين ضمني والضمنيات لا تعلل **قوله** وان لم
يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف يتقيد به ايضا لان الوصف يصير مقصودا
باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطل اليمين كمن حلف لا ياكل لحم
حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف
كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد
او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان امتنع من لحم الحمل الصغير
لحمه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه
وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه
فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان **قوله**

كان الواجب ان يتقيد باليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الخ بخلاف قوله لا اكل صبيا
يحنث بتقييد اليمين بصفة الصبا وان لم يلزم الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هنالك
صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه فلم
يعتبر الصفة ولم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهلية
وايراد ادمية والحاقه بالبهائم ولا يجوز فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت
حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله ليقتلن اليوم فلانا او لا يكلم اباه او ليصلين
فان يمينه تنعقد ويحنث والله الموفق **قوله** واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة
اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او
كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان
المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة الكتاب فعند ابي ح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة
للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور في مقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة
قلنا عليه استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحا لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض ولقائل ان يقول ما قالاه هو التحقيق لان المجاز المتعارف
حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله فالحمل على
الحقيقة اولى والجواب انا لا نم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة
بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة
ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى
من الاخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضوعها
فظهر بهذا ان قول ابي ح اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن الجواب سؤال بان يقال قوله
مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت
له فكانه قال واذا كانت الحقيقة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا
تكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة
التقديرية وانما اعتبر المص هذه المشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية
قوله والمجاز متعارفا اختلفوا في تفسير المتعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل
وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله العراقيون قول ابي ح رح
وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير يحنث عنده
لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة ثم اعلم ان المجاز

فيه ينعقد اليمين على الحرام

تفسير المتعارف

المتعارف

المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا علم الحقيقة **قوله** ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان
تجوز الصلاة بما دون الاية وذلك لان قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران حقيقة مستعملة
فيما يتناوله اسم القران فمقتضاه الجواز بدون الاية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من
مذهب ابي ح رح ان ما يتناوله اسم القران يجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها ادنى
ما يجزي من القران في الصلاة عند ابي ح اية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فمقتضاه
الجواز بدون الاية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم
بكونه قاريا عرفا به بخلاف الاية اذ ليست في معناه فالحق ان يبنى الخلاف
في قيام العرف في عده قاريا بالاية القصيرة وقالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك متناه على رواية
ما يتناوله اسم القران **قوله** واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث باية قصيرة
اجماعا ويمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذلك قال في الاسرار ما قالاه
احتياطا فان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة فمن حيث الحقيقة حرمت
على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلاته احتياطا فيهما فتامل **قوله** الكرع من الفرات
الكرع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه
ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا يكاد تشرب الا بادخال اكارعها في الماء ثم قيل للانسان
كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض **قوله** لانه اي قوله لا اكل من هذه الحنطة
او لا اشرب من الفرات قول المص وهذا بناء على ان الخلفية عنده في التكلم وعندهما في الحكم
اعترض بانه لا حاجة الى هذا على مذهبهما في ثبوت الخلاف وذلك لان عموم المجاز بعمومه
دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى
فاي مدخل في الخلفية فيه بل على قول ابي ح رح لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان
في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فلم الحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب
بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو
ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز بعموم حكمه وكان الحقيقة اولى
بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية
باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل
ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما وبان الحاجة ماسة
الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعند استلزام

المجاز بهذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز كما قالا
قوله يعني هذا ابني مجاز الح عندهما الاصل هذا ابني الى اثبات النبوة المجازية المستعارة ايضا
من اللفظ فقد صار خلفا عن نفسه في اثبات النبوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه
قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة وانه شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البدل
وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلف في صحة الخليفة قوله فعلى كلا المذهبين
اي مذهب ابي ح ومذهبهما الاكل هذا ابني الاكان ان يقال الاصل والخلف هذا ابني والخلف هذا
ح لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا
نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب اختلاف المحلين فان
قوله هذا ابني خلف عن هذا اح فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما
لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني الى اثبات الحرية بلا خلاف
على كلا التفسيرين وكان الاحسن انه يقول فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي تعيين الحقيقة
التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده
الاصل هذا اح والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول
هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابن حقيقة بل التكلم به
والتحقيق ان الاصل والخلفية هنا اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا
خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك
احد بالحاصل وايضاح المقصود فعلى التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده
مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف
على التفسيرين قوله قال منصور القاغاني فكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالغين
وهو سبق قلم والمعروف بالقاآني بالهمزة قوله هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشراح
الخلفية بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا
عن الحقيقة التي نقلت عن محلها الى محل اخر اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان
لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا اح لما يا في الخلف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم
الاصل وهو الحرية الثابتة بهذا اح ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو متصور حكم الاصل والاخر بخلافه
بل المراد بالخلف في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير منعقد في نفسه لايجاب الحكم اصلا

ويظهر الخلاف في قوله وهو اكبر سنا منه هذا ابني الح ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي
يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق عن قوله
هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات النبوة باللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح اظهر لان العتق
في الاكبر سنا لا يمكن لثبوت النبوة فلا يكون مسببا عنها قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا
الاصل اي الاصل السابق المتفق وهو مصير الاصل لثبوت الخلف عند تعذر العمل به
قوله بمسئلة الكوز وهي ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه او
كان فيه ماء وصب منه قبل مضي وقت به من الزمان ان كانت اليمين موقتة فانه قال
فيها بانعقاد اليمين لوجود الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب
ان هذا مبني على اصل اخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين وهو اشتراط
التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في المستقبل
سواء كان قادرا عليه او لم يقدر كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا وعندهما محلها خبر فيه
رجاء الصدق لان محل الشيء لا بد ان يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء
الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل اصلا على اصل اخر لان اختلاف
الجنسيات له اثر في اختلاف الاحكام قوله في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط
والحق ما ذهب اليه ابو ح لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف
العربية فان ذلك طريق الاستدلال في مسئلة هذا ابني لاكبر سنا منه وفيه مناقشة
لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح
بالتشبيه بان قال هذا كابني لا تثبت الحرية فكذا هنا واما في الاصغر سنا منه فان الحمل صحيح
وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يتخلق من شخص وان اشتهر نسبه
من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتامل قوله وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة
اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف اولى لان الخلفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت
المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز
لاصالته وخلفية الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما
لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه
اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل بها اولى مما ذكره بعضهم

من ان الخليفة لما كانت فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم
الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر
فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم فى كل مجاز متعارف
كما فى الصورتين وهما الشرب من الفرات واكل الحنطة المذكورتين فاما اذا لم يثبت
ذلك والعم المجاز المتعارف الى ماله عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فليس هذا
الدليل لكونه اخص من المدلول بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل القسمين
وايضا زيادة الفائدة فى المجاز بعموم دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخليفة فى التكلم
او فى الحكم فاى مدخل للخليفة فيه فتأمل مع لقائل ان يقول لا نم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف لا تعلق بحث الخليفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان فى اللفظ
او المعنى كما عنده فيما تعلق عنه تكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ فى الحقيقة
ومن طرفهما المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل
على الحقيقة اولى بل الخليفة منافية لدعواهما الاثبات المعنى المجازى لما كان خلفا عن اثبات
المعنى الحقيقى فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان
الخليفة لولم تعتبر لم يتحقق الخلاف فى الاكبر سنا منه يظهر بالتأمل مع لا نم ان الحقيقة اللغوية مجاز
بالنسبة الى العرفية عندكونها مستعملة بل عند قوله كما ذكره فخر الاسلام **قوله** يرد على قول
لهما اى على اصلهما المذكور وهو ان الخليفة فى التكلم دون الحكم **قوله** لعبده هذه ابنى وكذا
قوله لامته هذا ابنى فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز **قوله** والذكر
والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت
فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يعتبر بتصحيح الكلام فى المعدوم ايجابا واقرارا فلا يحكم
حمل البنية مجازا عن الابن بوجه خلفا **قوله** واما تعذر المجاز وهو التحريم بجعل قوله ابنى
مجازا عن الطلاق المحرم فى الاكبر سنا على اصل لهما وفى الاصغر سنا على اصل الكل
فلانه لا علاقة بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها
فى الشرع بالسببية وليست البنوة سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافى الشئ لا يكون
سببا له واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما فى معنى خاص مشهور لان قوله هذا
ابنى لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة
للتنافى بين التحريمين فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب فى الاصغر سنا قد تعذر شرعا
بالنسبة الى من اشتهر نسبها منه ولكن لا نم ان تعذر بالنسبة الى المقر فلا يجوز ان يظهر اثره

وهو الحرمة بالنسبة اليه كما مر فى قوله لعبده الذى تولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره
من ظهور اثره وهو العتق فى حقه قلنا ان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل تصديقه
بقبول الاخر ولا تصديق فى المسألة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه
واذا لم يثبت النسب بالنسبة لا يثبت بالحرمة التى هى من لوازمه لانتفاء التابع
بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها ابتداء للخروج ذلك من وسعه بخلاف مسألة العبد
لان العتق لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر
على قول ابى حنيفة لان الخليفة عنده فى التكلم وهو صحيح ههنا جاز على قياس قولنا العربية
من المبتدأ والخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغى ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت
بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنوة وحدة نوعية وان كانا متنافيين فى
بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما قلنا فى الرقبة المستلزم لملك المتعة الى حصل
بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح لكن لما اتحد النوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من
المنافاة انما يمنع الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب
الامام وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخليفة وان كانت فى التكلم عنده وهى تعتمد الصحة
من جهة العربية الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا ولا صحة للاستعارة فى كلام
صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه
ابنتى وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة بينهما وليس بين التحريمين وحدة نوعية بل
بينهما المباينة بخلاف ملكى المتعة فانهما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطئ
والفرق بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال
انتقاضه بالرجوع او بالرد **قوله** وانما وضعت المسألة فى معرفة النسب الخ هذا جواب
سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم فى مجهول النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروف
واجاب بان التقييد لاظهرية تعذر الحمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب
المحيط تظهر فائدة التقييد **قوله** وذلك بالاستقراء اى دليل الحصر الاستقراء
والانحصار على خمسة انما هو على قول ابى حنيفة خاصة اما عندهما فيترك الحقيقة
بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا **قوله** والحقيقة تترك لما فرغ من
بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز **قوله**
بدلالة العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المعقولة
عند الطباع السليمة وهى عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهى ان

مطلب الحقيقة تترك بخمسة انواع

مطلب بيان معنى العادة

يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر الى افهامهم عند سماع غير ذلك
المعنى وان لا يستعملونه الا فيه لشهرته وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مهجورة
فيما بينهم واما الشرعية فهي ان يصير المقصود من الكلام الافهام فحتى صار اللفظ في العرف او الشرع
بحيث لا يفهم منه الا ذلك وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية
ليتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن
اليها من غير قرينة ثم نقلت الى الاركان المعهودة الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحقائق
الشرعية هل هي بوضع جديد لمعانيها او منقولات عن معانيها اللغوية وكلام المص والشارح
انما يتمشى على القول الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا لافراد
على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون بعض الافراد ناقصا او كاملا فهذا القسم على نوعين احدهما
ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند
الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من المطلق ينصرف الى الكامل
وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع
كمال فعنده لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق
وقد مثل المص للاول بمثالين وللثاني مثال واحد **قوله** لم يحنث باكل لحم السمك هذا
اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة
وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناش من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان
قلت لا نم ان اللحم الناشي من الدم مجاز فالجواب لفظ يشمل الناشي من الدم وغيره فلما اريد به
الناشي من الدم فقط صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام تكون حقيقة لا مجازا **قوله**
وعند مالك يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تع لحما
كقوله تع ومن كل تأكلون لحما طريا **قوله** في الباجا اي الاطعمة **قوله** والعرف في اليمين معتبر فيتخصص
به العموم كما يختص به في لا اكل رأسا حتى ان يمينه تنصرف الى رأس الغنم والبقر دون مطلق الرأس
حتى انه لا يحنث باكل مثل رأس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بها مسمى الرأس حقيقة
وعلى هذا تكون هذه المسألة من مسائل القسم الاول الا من هذا القسم ولابد من جعلها من القسمين
باعتبارين لان لاختلاف الاعتبار اثرا في تبدل الاوصاف من غير تدافع لا لغا المعية **قوله** ولحم
السمك مخصوصة من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله
اللفظ حقيقة عملا بانصراف المطلق الى الكامل **قوله** لقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب
عنه بانا لا نم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص

مطلب ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه

ليس

ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشترك يطلق على الباقي حقيقة
مع انه مخصوص من العام وهو قوله تع فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك **قوله** ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد صاحب
الكشف وحاصله انا لا نم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة ودوران حروف
تركيبه على تأدية معنى الشدة والقوة كلحم ولحم ولحيم وحليم وملحة ولحمة والتحم الحرب
اذا برد والتحم الحرب اذا اشتدت وذلك انه ماخذه الاشتقاق وان استلزم
الكثرة في بعض المواضع على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم **قوله** ولو
اكل لحم الادمي او لحم الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومتابعوه
وهي النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك
بالعرف لان لحمها لا يستعمل اللحم في الباجات اختيار هذا التمرتاشي **قوله** لا يتناول المكاتب
الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلق بقوله كل مملوك لي
يدا وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل
بالتصرف في اكتسابه والمولى اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى يلزم الارش لو جنى عليه ولو
اتلف ماله ضمن ولم يجز له وطي المكاتبة ولو وطئها لزمه العقر ولم ينفذ نكاح المكاتب
بنت مولاه بموت المولى لانها لا تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من الوجوه فلنقصان
المملوكية فيه لا يتناوله مطلق لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك
فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطي ام الولد او المدبرة اذ الوطي لا يحل الا بكمال الملك نكاحا او يمينا فيدخلان
تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لما ثبت من
جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز عتق المكاتب عنها لكمال الرق فيه لقوله عم المكاتب
رق ما بقي عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق في المدبر وام
الولد ناقص والملك كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم
المكاتب اذ الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح
عند قوله لكنها مطلق ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحر
يدا لا حاجة الى التشبيه لان التمييز مغن عنه فلو قال حر يدا لكان احسن فتامل **قوله** اي عكس
ما ذكرنا من المسألتين وهو ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني **قوله**
قلنا المعنى الزائد الى اخ حاصل الفرق ان هذه الثلثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت
عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف

مطلب عتق المكاتب عن الكفارة وام الولد والمدبر لا

الطرار فان السرقة بفعل الطرار انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطرار موجود
مع زيادة معنى مؤكد غير مناف له وهو مسارقة عين الناقص العاقل للحفظ فلما
بهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل
الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك مناف لمعنى الفا[كهة]
من حيث ان الغذاء مقصود والتفكه احراز له فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك
نقصان **قوله** وعندهما يحنث وهو قول الثلاثة رحمهم الله لان الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل
التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف الاسم اليها لان المطلق ينصرف
الى الكامل وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث عنده الا باكل هذه الاشياء دون
بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتامل **قوله** وان نواها اي هذه الاشياء
الثلاثة عند الحلف يحنث اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو وعندهما يحنث وعنده لا وذكر في
التحفة والمغني وغيرهما ان هذا الخلاف بناء على عرف زمان فابو حنيفة رحمه الله افتى
على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما
فكانوا يعدونها منها فصح لكون الحكم دائر مع العرف فينبغي في عرفنا ان يحنث في
يمينه بالاتفاق لانهم لا يعدونها من الفواكه في زماننا هذا كما قال بعض المشايخ
مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان
لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان
يقال التعويل في باب الايمان على العرف فيستقيم تخريج الخلاف على اختلافه **قوله**
وبدلالة سياق النظم قال بعض المشايخ لو قال المص وبدلالة قرينة النظم مكان قوله
وبدلالة سياق النظم لكان اجمل لكونه [?] شمل لانه كما تترك حقيقة السياق بدلالة السباق
كما في قوله تعالى فمن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون
مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما الحق بها علمنا ان حقيقته غير مراد ولذا تركت حقيقة السياق
وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى
ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسياق **قوله** بقرينة لفظية تلحقت
به سابقة او متاخرة ويسمى كل منهما سياق الكلام الا ان في الغالب سياق الكلام بالياء
التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة **قوله** فيكون الكلام
للتوبيخ مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الاخر للملازمة بينهما من حيث
المعاقبة على الملك اذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قيل وللقائل ان يقول

مطلب بيان الاختلاف في الفاكهة

مطلب سياق وسباق

يلزم

يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحيوة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض
والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير
معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذاتي في ذلك
وهذا ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال ذاتي
فالنوع بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم
الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق على الملزوم العادي فتامل **قوله** الغدر
مأخوذ الخ وقيل الغدر مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي
لا مهلة فيها شبهت هذه اليمين لما فيها من سرعة البر حيث يتحقق بمجرد اجتناب الامر
المخصوص الذي تقيدت به **قوله** والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء اي ثم في
الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع
في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى غداء فيقتضي الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته
بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والردع عن الفعل فيتعد به لانه جعله عليه
وقد اختص ابو حنيفة رحمه الله باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون
قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فخرج ابو
حنيفة رحمه الله قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث
دعيا الى نصر على نخلها ان لا ينصراه بعد ذلك ولم يحنثا **قوله** وبدلالة محل الكلام بان
يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لا يستعمل
الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان خبرا ولغوا ان كان طلبا **قوله** رفع
عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني
والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق
الخلاف الطلاق من الزوجة حديث حسن وقال البيهقي وقال الحاكم هو حديث صحيح على شرطهما
تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام الاسراني وغيره **قوله** وللقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك
بل هو عام معنوي الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ
وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا اثنين ثابت بالاعمال لكن الثواب والعقاب
ليس كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نم انه يجب عمومه
لجواز ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الاخرة
فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم **قوله** وعدم عموم المجاز لم يثبت

مطلب بيان معنى الغدر

عن الشافعي عند سؤال ثمان واورد علينا محاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز
فلا يستقيم الزامه ايانا به قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنده كما تقدم انه هو قول
اصحابه وان كان كذلك فيصح الالزام به لان كلامنا مع قائل بذلك ويمكن ان يجاب بانه
لا يصلح ان يكون من عموم المجاز هنا لفقد شرطه **قوله** ولم يسلم عدم عموم المجاز ثابت عموم
الشافعي فانه يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا المجاز اي
حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديث على
ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان الاذكر بعموم المحذوف انما هو قول بعض
مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى
في انه ليس لكل منهما عموم على انا لا نم عموم المحذوف بناء على قول بعض المشايخ لكن بعض
المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك **قوله** لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما نسب
اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع
فالاولى ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان دل على ما ذكروا القرينة
لكن تعديه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الاخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص
فلم تجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه
لكن المؤاخذة من جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عم لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا استجيب له في دعائه فقول الشارح على ان تقديم قوله الخ علاوة وهي
في الحقيقة جواب آخر تطلق المعارضة كما ذكرنا **قوله** والتحريم المضاف الى الاعيان تابع المصنف
فخر الاسلام في ايراده هذه المسئلة في بحث ما تترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة
انتقال زعم من زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام **قوله** في قوله عم حرمت
الخمر لعينها اخرجه النسائي والبزار والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس وقال قوم
من المعتزلة انه مجاز وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض القدرية **قوله** فصل بما ذكرنا حروف
المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب الحقيقة والمجاز لاستناد الحاجة
اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف تغليبا او تشبيها للظرف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما في اللغة من التجميع
بين الحقيقة والمجاز وسميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء والمراد من المعاني التي
يعبر عنها عند ارادة تعبيرها بمتعلقاتها التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية

مطلب حروف المعاني

مثلا

مثلا لم يكن لابتداء الغاية معنى بل من والا لكانت اسماء لا حروفا وانما متعلق معناه بمعنى ان
معنى من راجع الى الابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التي تتركب منها
الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني التي تتركب منها الكلم **قوله** وحروف
العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال بان يقال حروف المعاني ابتدا بحروف العطف دون غيرها اجاب
بانه لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها ما ناسب حكمه من الاسماء تتميما للفائدة
قوله وتارة في غير ذلك اي فيكون مجازا **قوله** اي مطلق الجمع بين الامرين وتشريكهما
في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وفي الحكم نحو جاء زيد او في ذات نحو قام وقعد عمرو فان
قلت فقد وقع في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق الجمع وهل بينهما فرق
من حيث المعنى المراد قلت لا بل هو من قبيل جرد وقطيفة فيما وقع عن بعضهم من الفرق
فان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية
والماهية المطلقة فلا يناسب هذا المقام فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق
مع اشعاره بتقييد ما قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه يجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب
في زمان وقوعه قال ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناه الجمع المطلق غير سديد لتقييد
الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد **قوله** من غير تعارض لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في زمان
كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها
في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي في مسئلة الواوات كما سياتي وادعى بعض اصحابنا
على اصل المذهب لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا
ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية فلا
يلتفت معه الى ما عداه من الادلة فانها خريفة لا يثبت بمثلها المطلوب **قوله** لما صح ان يقال جائني زيد
وعمرو قبله لكونه متناقضا ولما صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا
وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم باطل فالملزوم مثله وكان قوله رايت زيدا
وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والتاكيد خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او
المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة تكون مجازا قلت المجاز خلاف الاصل **قوله** وما ذكروه
معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا **قوله**
مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما قلت ومال صدر الشريعة الى قوله فانه آخر دليله
ولم يتعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو ح اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير ظاهرا

عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود
الشرط وقوعا قوله واورد اشكالا على قوله الخ الجواب عنه ان ما ذكرا من عدم الملازمة
في الاول انما هو عند تمام التعليق في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص على
تمامه وتوقف تمامه على تمام ما هو جزء الكلام وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف
تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ
فاذا لم يكن اللفظ تاما الا بلفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على
وجود ما يدل عليه والا لم نقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم
الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العبرة بحال
الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل قوله والا يقع الثلاث كما ذهب
اليه الشافعي في القديم ومالك واحمد والليث وربيعه وابن ابي ليلى قوله لان الاول الخ يعني الاول
من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا من محله فلا يتوقف على آخره لعدم
ما يوجب توقفه فيترك به الطلاق في المحل القابل قبل اللفظ بما بعده ويرتفع المحلية لعدم
العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد بحيث
لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذاك على آخره غير ان ابا يوسف ومحمدا قد اختلفا في وقت
وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثالث الذي هو قوله
وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثالث لجواز ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه وما
قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع عليها الطلاق لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها
ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والآخر بخلافه فما ذاك الا لسقوط الولاية لفوات
محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة وبهذا ظهر ان مراد
محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثالث كما هو الظاهر وان لم يرده وارد
ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثالث انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثالث فليس بظاهر فكان
ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي باخره
فيظهر عنده ذلك ان الاول عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده قوله لانا نقول الخ ولك
ان تقول لا نسلم ان آخره ليس بمغير لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل له الا بزوج بخلاف
اوله فكيف بهذا لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء
ونحوهما وليس ذلك منهم قوله بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب الحواشي بكون
نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقوه هنا قلت انما حمله على ذلك وضع المسألة في الجامع

الكبير

الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما
قيد به في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التي يختلف الحكم بالعقد والعقدين في سلك
واحد قوله قيدت بقولي قبل الآخر الى الآخر انما قيد بقبول فضولي آخر لئلا يكون التصوير على
قول ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان يقتصر على قوله زوجت
فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي النكاح في العقد بان قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله
اذ ذاك منزلة فضوليين قوله لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا
فتوقفه صحيحا والا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة لا تكون محلا للتوقف
نكاحها مع توقف نكاح الحرة قوله ولزم العقد في الاولى وتوقفا على اجازة الزوج فقط
دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف
الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه قوله وللقائل ان يقول الخ الجواب انا لا نسلم ان علم الحل يدل على
عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقدها عليها بلا ريب مع حرمة
وطئها عقيبه الى ان يحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل من وقف نكاحها منعا بالاجازة
وكذا نكاح الحبلى من زنا على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك
مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطئ الى غاية او لا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يتميز قبلها عن
دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفي التكليف وحمل الحديث على وجه بالمعنى
الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول
في وجود حقيقة العقد وان يختلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون
لحقيقته وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث ما هو اعم من العقد
والوطئ فانه اذ ذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز او بين معاني المشترك ولا مخلص
الا بما ذكر من كونه في سياق النفي وليس مما نحن فيه قوله بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة
وتنكح الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة عن سعيد بن المسيب
قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احدهما نقض نكاح الاخرى فلا يلحقه
الاجازة وتوقف نكاح من اعتقها على اجازة الزوج قوله ولو اعتقهما بكلام مفصول
بان عتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي
واعتقهما على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتاق الاولى فيصير النكاح الثانية
لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج لانه تام من جانب المولى

لسقوط حقه بالاعتاق **قوله** وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط هذا معطوف
على قوله فاجازهما جاز في صورة ما اذا كان المولى متعددا او اعتق على التعاقب
يعني ان اجاز الزوج نكاحهما نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح
نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما **قوله** ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد الخ هذه
الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين **قوله**
لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بينهما اي بين الحرة والامة لا حالة العقد
ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا
اما من جانب الزوج فلانه ان يجيز **قوله** وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة لنا الى التقييد به يعني
لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدهما
دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود
ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن المولى ولكن المص تبع في ذلك فخر الاسلام
لانه جعل الحكم توقف على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان
بدون رضاهما جميعا ولا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا
حاجة الى عدم اذنهما معا **قوله** فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها لزوال محلية توقف نكاحها
واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد الطلاق فالتزويج
انما جاء من تعاقب عتقهما التعاقب لفظية المولى المثبتين له لا من الواو هذا وكان المناسب
للشارح ان يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل **قوله** واذا زوج اي فضولي **قوله**
ولا ينعقد بحال اي سواء كان باذن الزوج او لا **قوله** بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع
بين الاختين نكاحا **قوله** بهذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فان اتحد الحكم في
صورة تفرقة الاجازة بحرف الواو ومعيتها تكون على كون الواو للمقارنة والا لاختلف
الحكم **قوله** يعني صدر الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف
واخره وهو قوله وهذه يسلبها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في آخر الكلام
مبطلا لاوله كان مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا لاوله توقف اوله عليه كما في الشرط والاستثناء
ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت نكاح هذه في العمل على لحوق قوله وهذه به
ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما
ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار نظير ما هو مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة
الجامعة وهي كون الآخر مغيرا للاول وتثبت به المقارنة لا بالواو **قوله** وتكون الواو

للحال

للحال الخ لما فرغ من بيان موضوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما
استعملت فيه مجازا فقال وتكون الواو للحال بان يستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها
مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف اذ لا عطف في الحال بجامع مطلق
الجمع لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين **قوله** لم يحسن العطف
فيه يعني لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته مع تعيين ولا يجب
الالف وذكر المعوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة
متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي في قوله
طلقني ولك الالف والا فما الفرق فتأمله **قوله** والاحوال شروط لكونها مفيدة كالشرط
فتعلقت الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا
تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في المعنى
صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح منها
ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد
بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل
وجه حتى لا يلزم تقديم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكليف دعوى
القلب في الجواب عنه ولا يتأتى ما ذكر بعده **قوله** ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل
لان الشرط مقدم على المشروط فلا تكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه فيثبت
في الحال قبل حصوله **قوله** انه من باب القلب اي كلام مجازي من باب قولك عرضت
الناقة على الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض
او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا فيكون الحال هي الاداء فيتعلق الحرية
به والحاصل لهم عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن
من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتمكن بما يدخل فيه لم يتمكن من تنجيز الاداء فلا يصح منه تعليقه
مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود
المشروط المعلق به **قوله** واعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتيقنين
على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطأ فيه **قوله** او هي
حال مقدرة هذا جواب آخر عن السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة
كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال

مطلب كون الحال للتقييد

مطلب عرضت الناقة على الحوض

الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع لان غرضه حصول الغرض
سواء كان قبل الحرية وبعدها **قوله** او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر بهذا جواب
ثالث يعني الجملة الواقعة حال قايم مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه فيصير
معناه اد الي الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء **قوله** او يقال جواب رابع وتقريره
لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا يسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف
وفيه نظر لانه حال المؤدي لا الاداء **قوله** وقد تكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة
ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في مجرد الحصول
دون الحكم كزيد قايم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف وان
كانت ناقصة فاصل مشاركتها مع الاولى فيما يتم به من الحكم ان امكن لا جل ما تمت به الاولى
معادا في الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت
بالمشاركة فلا يعدي عنها اي تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان
الرجل لو قال لامراته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليها طلقتان لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه
مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحدة وكذا
في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا
خلاف ولا يرد عليه هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث تقع الثلث على الثانية
ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة فيه لا في الشرط فان قلت
لا نم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما فكان لكل منهما طلقتان كما فهم وان لم يكن تجزي
ما تمت به الاولى معادا في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغوا الكلام الغا الكلام فى
نحو جاني زيد وعمرو او يمتنع اشتراكهما في مجي واحد لان كل منهما مسند مجي على حدة
فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء
الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب بهذا بلا اعادة والتحقيق
ان المجي في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد نسبته لعمرو وانما نسبه المتكلم في اول
الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية **قوله** لان معنى المعارضة في الطلاق فى زائد لانه ينفك
عن المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطية للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذن يكون لك الف
وعد المواعيد غير لازمة **قوله** حتى لا يصلح رجوعه قبل قبولها ليس بعيد لان عدم الرجوع
بعد القول من باب اولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة

الى الشرط بان لا توخذ منها المال **قوله** ويمكن ان يقال الخ ولان الحمل على الحال يلزم فيه
ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب
وبالنظر الى الثاني يجب مقدار الى اخر فلا يلزم بالشك **قوله** فالانها للحال الا ما قصدته من
الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كانها قالت طلقني في حال
يكون لك على الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي بما توقفه على من الطلاق ويكون
في معنى طلقني بشرط ان يكون لك على الف لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط
يصير كانه قال قبلت ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبتت قبولها بقولها فتحت
الاول ويقع الطلاق كما في اد الي الفا وانت حر بهذا وقد عرفت الجواب لا نسلم صحة ما قاله
وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال ولقائل ان يقول لا يستقيم
جعل الواو بها للحال لان الحال لما بين هيئة الفاعل والمفعول وقولها ولك الف ليس كذلك
لان الفاء لا تدل على شيء من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة
قوله والفاء للوصل والتعقيب اي موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب
فيهما على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تع
خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وقوله تع الم تر ان الله انزل من السماء
ماء فتصبح الارض مخضرة **قوله** بزمان فيه تراخ يعني غير تراخي خطوات المشي **قوله** تطلق
اي لعدم وجود الشرط **قوله** ويستعمل الفاء في احكام التعليل لانها معلولاتها ومن شان
المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهي بالحقيقة
في ذلك جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عليه في الوجود والتحقق
من الفاعل وان كان غيرها في المفهوم نحو سقاه فارواه ومنه قوله صلعم فيما اخرجه مسلم من
حديث ابي هريرة لن يجزي والده ولده حتى يجده مملوكا فيشتريه لان دخول الفاء قد دل
على ان العتق حكم الشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق
بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتريه
فيعتقه بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده **قوله** ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت الملك له بالقبول ليثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشوق الشارع للعتق
ويصير كانه قال قبلت فهو حر **قوله** لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب
المقتضي لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه
قال ابيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت العتق بالشك **قوله** وتدخل الفاء

فاء العاطفة

دخول الفاء على العلل

على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجودها
بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى بتراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا في موضوعه
من وجه كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور امارات الفرج ابشر فقد اتاك الغوث اي لانه قد اتاكم
المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد المباشرة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام
قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بماله دوام
فانه يقال للمصلي لا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال
للجندي اخرج فقد خرج الامير والطلوع والغروب والخروج مما لا دوام له انتهى واجيب
بان ما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء
ومن الخروج الاتباع ففهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجة له **قوله** قلنا لا نم هذا الخ
حاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللغائب حكم المتحقق في ابتناء الاحكام
عليه **قوله** ولقائل ان يقول كلامنا الخ الجواب ان العلة وان كانت هي ابتداء الغوث حقيقة الا ان
ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا لان ابتداء الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور
النسبية التي لا تتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليه فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله
فيكون الكل حكم ابتدائه على انا لو حملنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا المؤنة اذ لا شك
في دوامه كما لا يخفى اذ الاحظنا كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون غائية للعلة
التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار باثبات الغوث لكونه مقصودا منها فتكون الفاء داخلة
على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتامل **قوله** قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح اذا
خرج مخرج التغالب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كخرق الثوب المسمار على المفعولية
لا فيما لا اجراؤه على سنن استقامته وجه صحيح **قوله** ثم لم يجعل الفاء داخلة في جواب
الامر ليكون قوله اد الي الفا علة لقوله انت حر ويصير في قوة ان اديت الي
الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها **قوله** قلت العلة اذا استدامت
الخ حاصله ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار لقربه
الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول
بخلاف الاصل فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه **قوله** ولقائل ان يقول الخ
الاضمار وان كان بخلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه اذ به تصير داخلة
على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولى واجيب بانه على تقدير الاضمار
لا يبقى للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها

في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه وقيل
والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة
من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار
ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فيعارض
ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه
فلا يعارض ذلك **قوله** وتستعار الفاء بمعنى الواو الخ ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء
في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقته
على ما تقدم فكان على اختلاف المار في الواو فيقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام
وعندهما ثلث قال صاحب البزدوي ترك الحقيقة اولى لان المصير الى المجاز عند تعذر والتعذر ممنوع
فكان العمل بها اولى فعلى هذا اختار الاتفاق على وقوع بالفاء لان حقيقة
التعليق بالترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتاخير وعند ذلك البعض يقع الثلاث اتفاقا
كما لو قدم الجزاء بالواو وذكر ابو الليث يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت موطوءة او لا وذكر
الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا **قوله** فنقول
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه الخ فان قيل انتم تاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها
كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات
المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول
اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان الحمل لانه خير منه **قوله** وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة ولكنها ما ثبت ايضا للتباين تباين المنزلتين كقوله تع واني لغفار لمن تاب
وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تع فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا
ذا متربة ثم كان من الذين امنوا الان ثم في ذلك لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب
والفضيلة في الاية الثانية عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق
ولتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الاية الاولى لان الله تع لم يخلف
الاهتداء لما حصل له شيء من ذلك ولجعل الايمان والاهتداء على دوامهما كان متبهما في تحقق معنى
الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى مما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ظن قوم لظاهر
الايتين انها لا يفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه **قوله**
ليحصل كمال التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف الى الكامل وما ذكره **قوله**
وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي

من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم
مع عدم التراخي في التكلم كما في الانشاءات فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم
قائلا به حقيقة لما ان للمناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يتعين
من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط **قوله** لعدم
تعلقه بالشرط لوجود الفاصل **قوله** ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة **قوله** فلو
تعلق الاول الخ هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تنحل اليمين لا الى شيء **قوله** قلت
لا يضر المبتدا الخ الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو
وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق
لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** تعلق ثلاثا اي لقبول المحل وان لم يكن مدخولا بها تعلق واحدة
ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى لا الى عدة **قوله** وفي قوله عم هذا جواب سوال
تقديره ان يقال لو كان ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به
الشافعي فمن حلف واراد ان يكفر قبل الحنث لورود قوله عم من حلف على يمين
فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير منها رواه الطبراني من حديث ام سلمة
رفعته بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رضي الله عنها قالت كان عم اذا حلف
على يمين لا يحنث نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت
عن يميني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة قالت كان ابو بكر رض وهو
الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن عمر وسلمان وابي الدرداء رضي الله عنهم يكفرون قبل الحنث
قوله عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليات
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ وليات
وفي المتفق من رواية عبد الرحمن بن سمرة رض وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم
الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن حاتم جعلنا ثم في الرواية الاولى
بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف
مقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما للاخرى عند تعذر العمل
بحقيقته **قوله** وهو اقرب اليه وذلك ان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها من الواو
وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ولك ان تقول
الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما قصدا

مطلب استعارة ثم للواو

مطلب عطف بل

وهو عطف السابق بقرينة الرواية الاخرى **قوله** بل لاثبات ما بعده والاعراض عما
قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فنحو جاءني زيد بل عمرو
يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجيء قطعا واذا
انضم اليه لا صار نصا في معنى الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا
لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل ان
الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة فوقوعها في كتاب الله تعالى للاخذ في كلام اخر
من غير رجوع وابطال **قوله** قياسا على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان
الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء
من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك الا ان التدارك
في العدد يراد به نفي اجزاء وما قرب او لا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره
ثم تدارك الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف اخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون
بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل له علي الف
درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع **قوله** اما اذا علق اي في غير الموطوءة وان كان
الحكم كذلك في المدخول بها لان العرف المذكور انما يتاتى في غير المدخول بها واعلم انه انما فرق
في صورة التعليق بين اذا قدم الشرط او اخره **قوله** فصار كلامه بمنزلة يمينين الخ لك
ان تقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل على
تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك
بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان الشيئين
عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم
يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا
بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه
كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق فافهم **قوله** واذا عطف بها جملة على جملة لا يجب تخالف
الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس
ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا
نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي نظير بل في عطف الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب
كانها نقيضة لا في عطف المفردات لان لا يختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي
الا ان لا للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثاني فقط فلا يكون العطف

مطلب عطف لكن

بها الاخبار بواحد ولكن ليس فيهما الاعراض عن الاول وانما الكلمتان معها متحققان معنى
الكلام اذن اخبار ان احدهما نفي ثابت بدليله لا بها والاخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان
موجب بل وضع لنفي الاول واثبات الثاني حتى انتفى مجيء زيد في قولك جائني زيد بل
عمرو لانه مبني على معنى الاعراض عن الاول وابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم
المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين **قوله** هذا الاستثناء منقطع الخ قال بعض
مشايخنا المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بلكن بعد النفي
فتامل **قوله** والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالمتكلم
مستانف بكسر النون في التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح
اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان هكذا في
بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق في التمثيل بين
العاطفة وغيرها لعدم تغير المعنى الا ان الانسب الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث
في حروف العطف **قوله** لانه يكون شهادة فرد بالملك للمقر له الثاني على المقر له الاول
وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى ملكا للمقر له الاول **قوله** هذا السؤال وارد على نفي
المقر له الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المقر له نفي الملك عن نفسه حين قوله الاصل
ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرار بملك الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه
زفر وابطل اقراره ولكن صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان تصحيح
الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغائه **قوله** كان قوله لفلان الاولى ان يقول كان قوله لكنه لفلان
قوله لكن لفلان الاولى ان يقول قلت لكن لفلان الخ **قوله** ومثال فوات المعنى الثاني وهو اختلاف
محلي الاثبات والنفي **قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ هكذا
في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في نسخ العتيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه
بمائة وخمسين يصح النكاح الاول لاتساق الكلام وانصراف التدارك الى قدر المهر
لا الى اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اي وما في حيزها كلاما مبتدا يفيد نكاحا اخر غير ما ابطله
فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعده لكن تداركا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز النكاح
انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والا لزم كون الشيء الواحد
مثبتا ومنفيا وهو قبيح والانقضاء مبطل للاتساق لان الاتساق انما يكون بصلاحية
كون التغير تداركا للصدر وذلك ههنا قبيح لما ذكرنا **قوله** ولو قال اجزت النكاح ان زدت
خمسين جاز الخ ولم تلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت شرط زائد لا عبرة به

او

اوليس عقد ثان **قوله** اعلم الخ اعلم ان او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة
وان افضى اليها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره
وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول والنحو الى انه
موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين وفي
الامر للتخيير والاباحة ومنشأ الطريقين ان الشك هل هو معنى يصلح ان يقصد بالوضع
ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فمنعه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام
ولا افهام مع الشك والتزمه الاخرون لان القصد كما يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض
مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لما جاء
في غيره ايضا كافادته لاحد الشيئين فيما لا يحتاج ما يختلف المجاز او الحقيقة بما يختلف
بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما يحصل من محل
الكلام لا من كونه او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لا نزاع لانهم يريدون
الا تبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكروا من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما
يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** اذ الترادف خلاف الاصل لك ان تقول لا نم
الترادف اذ او وضعت للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين وعاد موضوعه
لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف لعدم اتحاد المعنيين لان معنى
الشك لازم او لا نفسه فتامل **قوله** هذا الكلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم
يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا يحتمل الخبر لانه وضع للاخبار حقيقة
ولغة ولهذا لو جمع بين حر وعبده وقال احدكما او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد منهما
لاحتمال الاخبار المطابق التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا الجواب بعيد
جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المرء لا يجبر على
انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا فوظاهرا لم يشترط صلاحية المحل عند البيان
والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا اشبهين شبهها بالانشاء وشبهها بالخبر
فيجب اعمالها **قوله** فاعتبر جهة الانشاء في مواضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت
وكذا لو قال لامرأتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية فلو قال عنيت
الميتة صدق في بطلان براءته عنها فلا يصدق في بطلان الطلاق **قوله** لعدم التهمة اي
لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة الا انه

حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالمبالغ
في كثير القيمة لا تهمة فيه كما لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم
في الاعلى يستلزم ثبوت الحكم في الادنى بالطريق الاولى دون العكس او لانه لو كان انشاء
لما صح البيان في كثير القيمة الا ان يجيزه الورثة لتعلق حقهم به لان العتق في المرض وصية
بخلاف البيان في قليلها فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث **قوله** كالمكاتب
من حيث انه متردد بين ان يؤدي فيعتق اولا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله
قوله ولا يشترط اجتماعهما الخ لقائل ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع فيه ممتنع فكيف
يقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب
الاباحة ولا يلزم او في موضع الانشاء يكون للتخيير وانما بل يكون للاباحة بحسب المقام
ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب
بعيد عدم ذكره اولى **قوله** استحسانا والقياس ان لا تصح هذه الوكالة للجهالة وجه الاستحسان
ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة فلا تفضي
الى المنازعة فلا تمنع الصحة **قوله** لان خيار الشرط الخ ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة
وليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو
وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى الزمان فيكون معتبرا به
فلا يجوز خياره على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها **قوله** اعتبارا للمحل بالزمان المراد
بالمحل المبيع وبالزمان مدة خيار الشرط وهي ثلاثة ايام **قوله** فكيف يصح الالحاق اي
الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم
هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق هو وسيلة اليه فحصل التساوي
وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق
خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم فحصل المعادلة ويجوز الالحاق **قوله** اعلم ان قيد التعدد
لا يفيد الخ يعني ليس قيدا احترازيا بل هو اتفاقي اذ الاصل في العقود بيان الواقع لا للاحتراز
يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي الخ قيل منشا هذا الاختلاف الواجب
الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل عنه الا عند التسمية وقد فسدت للجهالة
بالوجه كما مر وعندهما الواجب الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من
كل وجه وهو منتف اذ يمكن ان يجاب الالف او الاوكس للمتيقن به كذا قالوا ان الاصل
مهر المثل ثم يختلفوا في والتسمية في هذه فعنده فسدت لادخال او فيصار الى مهر المثل

و

وعندهما لم يفسد لان المتردد بينهما لما تفاوت ورضيت بايهما كان فقد رضيت
بالاقل او الاوكس فتعين فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة **قوله**
ثم عنده الخ يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت الالف
حالة وان شاءت اخذت الالفين بعد سنة لانها التزمت الحط اما في القدر واما في الاجل
وان كان اقل من الف كان له الخيار في العطاء ان شاء اعطى الالف حالة وان شاء
اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الفين بصفة الاجل والى الالف بلا اجل وهما
مختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل
منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل
قوله يجب احد الاشياء عندنا فذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب المخير احد
الاشياء غير معين وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها ايها شاء فيتعين
في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى الكل يكون الواجب
واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو ادنى
قيمة لان الغرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله وان كان مجهولا عند
العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة
ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد اسقط الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد
بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لا انه يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد
منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع
يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف
معنويا **قوله** والفرق بين التخيير والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير
جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير فذا الجمع المنع وذا المنع الخلو لكن
الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل
فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع
الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة
وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى
التخيير على سبيل الاباحة **قوله** ولنا الخ حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن
العمل بها وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالخفة والغلظ على
تنوع الجناية لان الجناية متنوعة بتخويف او اخذ مال او قتل او اخذ وقتل او قتل

مطلب الفرق بين التخيير والاباحة

و اخذ مال فاستغنى عن بيانها والكتبي باطلاقهما بدلالة تنويع الجزاء وقد ثبت انواع
الجنايات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس وهذا لان الجزاء انما
يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق
بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجناية باشد انواع العقوبة ولا على الاشد
بالاخف فلو ابقينا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة بخلاف من له الحكمة الباهرة وهو موضح
فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسبه
من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة فانها وردت في مقابلة جناية واحدة
وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء تقتضي التخيير وقد امكن الحمل
عليه من غير مانع ههنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع فافترقا **قوله** وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض هذا في غير التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا ينقسم
على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط لا يقال انواع الجناية المذكورة
ههنا ثلثة وهي القتل مع اخذ المال او خوف السبيل او اخذ المال فقط وانواع الاجزية اربعة
فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل
فقط وحده لكن المص والشارح لم يذكره لكونه معلوما انه مقابل بالقتل **قوله** عن ابن
عباس رض الخ رواه الشافعي في مسنده والمعنى ان كان جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم
احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد
من الجماعة تجرى عليه جزاء ما صدر منه ان من قتل واخذ المال صلب حمل النوع على اختصاص
الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها
غيره بل ثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث
الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما
قطع طريق على المارة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها حيث يستحق تعدد
الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب او القتل
لظاهر الحديث فقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات
ان اخذ المال وقطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط **قوله** لانه اي الواحد الثابت
ههنا لان او وضعت لاحد الشيئين **قوله** والاعم يجب صدقه على الاخص يعني نحو ما كان الانسان
فانه يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل **قوله** وذلك الواحد الاعم الذي يصدق

على

مطلب الاحكام تتعلق بالذوات

على العبد والدابة غير محل للعتق لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق **قوله** ولقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات بعينه واذا لم يكن بعض ما صدق عليه
المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الالغاء والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعي حكمه حكم الذوات
لان المطلوب به فرد خارجي منه فهو جزئي خارجي وما كان خارجا تعلق به الحكم وذات
كل شيء بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب
المخير لا مفهوم عقلي ومنطقي حتى ينافي ما قيل **قوله** ثم ظاهر هذا الكلام يدل لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر العبارة
تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن النية
اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية القصد
بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك
ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين اي لكن قال
بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما
من وجه انما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على ما مر **قوله** حتى لزم التعيين
في مسئلة العبدين جاز على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة مصروف عن
حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم اي مجازه وهو
الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي
لو كان المذكور ان عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله** وان استحالت حقيقته وصلية
فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا حكم عبديه لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف
الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند البلغاء
وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط محذوف عند النحاة اي واذا كان
كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله لاكبر
سنا منه هذا ابني فلا تغفل عنه **قوله** فيصير بمعنى واو العطف اي في افادة الجمعية
في الحكم لا عين الواو نفسها لان او تقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو تقتضي
ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد شبه او
العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد لا تكون عينها فيكون معنى او جزئيا
من وجه وفي الجمعية المستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم **قوله** ثم تحنث

الصدق

مطلب فاء الفصيحة

الاخرة لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولا خيار له في تعيين احدهما
للكلام كما في قوله لا اكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما للبر واستعمل او في
الايلاء بان قال لا اقربك هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما بانتا
ولك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين كان بمنزلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من
احديهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار له فينبغي ان يكون هنا كذلك
والجواب ان القياس في مسئلة ان هذه يكون موليا اشهر ايضا لان احدى نكرة غير معينة
فكانت كالنكرة وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة نعم سلب قرائن العموم
فكانت في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة
فكذا في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحنث الخ هذا لا يصلح علة لما قبلها وكان حق العبارة
ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لان الخ **قوله** مثال النفي الخ قد مثل المص النفي
بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال المص **قوله** فله ان يكلمهما وكذا
اذا قال والله لا اقربك الا فلانة وفلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال ابرأت فلانا
من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي [?] المالين جميعا لان هذا موضع اباحة
وذلك دليل العموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب
حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير ليس من الحظر **قوله** لم يجز
ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يخرج عن عهدة الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما
قوله وفيه بحث الخ الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما
سيجيء على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد سؤال
الهداية الدوام والثبات عليها **قوله** ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة ان او لاحد
المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان وصول الغاية قاطع للفعل
واذا لم تجعل بمعنى الى مع انه اصل في الغاية بخلاف حتى لتوسط حتى من او مع حيث العطف
والنصب **قوله** ويحتمل الكلام ضرب الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام
منفيا لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد
فلا يشكل بقول الرجل لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير
وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت
والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حنث في اليمين
الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه

الحنث

الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى
وفي الثانية ترك الدخول في الثانية **قوله** والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وجه
الاول انه اذا تاب عليهم فكيف يصح دعائه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب فقد
حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية تحصيل الحاصل **قوله** ولقائل ان يقول
الخ على ما ذكره الزمخشري تخريج الاية عن ان تكون من هذا القبيل ومثل له بنحو ما لو قال
والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى او الى ليس
قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى ان
يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا لا يحنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء
المحلوف عليه لتعذر العطف للاختلاف وفيه نظر على ان ما ذهبنا اليه فيه عطف
على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان الاعتراض على المثال ليس
بشئ **قوله** وايضا اطلاق في العطف على ما ليس حسنا بل تناسب المتعاطفين
انما هو شرط الاحسنية **قوله** وفيه نظر الخ يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل
على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد عليها للفرق بين
الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة اذا كانت للمعية دون العطف
بخلاف او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل
فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهي وليست الواو للعطف
بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان وح يتعين الحمل في الاية الكريمة على حتى الناصبة لعدم
تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل
ما نعيه هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض شراح الاختصاص ليس
لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي واختصاص حتى بان يكون ما بعدها
جزءا مما قبلها واختصاص الا بان يكون ما قبله منفيا ونحو ذلك **قوله** وحتى للغاية حد الشئ
ونهايته التي ينتهي بها يعني انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها مما ينتهي به المغيا
سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى راسها او ملاقيا نحو نمت الليلة
حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها وان الى ليس كذلك فيجوز الى نصفها او الى ثلثها ولكن
وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو
الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه المص مشيرا اليه باطلاق المثال به وذهب عبد القاهر
والزمخشري وعامة المتاخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدي بحتى وهو افضاء

الشيء الذي يتعلق به شيئاً فشيئاً الى ان يأتي على جميعه وقد لا يتحقق بدون الدخول في
الغاية والسير في القول بدخول الجزء دون الملاقي وبواقعة التعليل الثاني فعلى الاول لم يؤكل
الرأس ولم يتم الصباح وعلى الثاني اكل الرأس ويتم الصباح وعلى الثالث اكل الرأس ولم
يتم الصباح **قوله** وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بخبر انها لا تعطف الا ما كان
مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيفيد العطف بها ان المعطوف قد فاق في قوة
والضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهني الى
غاية الشرف او تخط عنها الى الغاية الخسة فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى
ان الموت قد ارتفع حلوله في القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشرف الناس
وهم الانبياء والثاني ما ذكره المص بقوله استنت الفصال حتى القرعى **قوله** كقولك سرت
حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان لتكون في ذلك
داخلة على الاسم تقديرا بتأويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل **قوله** ان
تجعل الغاية بمعنى الى ضابط ذلك ان تقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد
فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم يضربك
حتى يصيح فحتى في ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان لتكون داخلة على المصدر بدليل
المصدر **قوله** فان قلت ان الجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الجعل ليس
هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدا كزيد قائم والا لم يصح الحمل كزيد جماد لا بد في
الحمل من امرين الاتحاد فيما صدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد **قوله** وهي جملة مبتدأة
اي او هي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية
غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون
محذوفا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه
حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من رفع يقول واما
على من نصب فيكون بمعنى الى قوله بمعنى كي حتى لا تكون فتنة **قوله** للعطف المحض
اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب
والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على
وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد
الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود
الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح لك ذلك في الفروع الآتية **قوله** ويبطل معنى

مطلب يجب صدق الخبر للمبتدا

الغاية

الغاية هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجازاة
بناء على انه يشار بالمفرد الى المثنى ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر الاصل
وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف
المحض وطرح لفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم **قوله** مسائل الزيادات اي الثلاثة
المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب **قوله** يحنث يعتق العبد لوجود الشرط وهو نفي
الضرب المغيا بالصياح ولقائل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الثاني فلم حنث
في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته
في الحال وهذا هو العادة فيتقيد به وفيه فان هذا يمين الفور ولا نم ان ما نحن فيه من باب
الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني لكن تصور الشرط
لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود
ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتأمله **قوله** فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة
عارف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان اضربك حتى يموت كان على الضرب
الشديد دون حقيقة الموت **قوله** ولو قال ان لم آتك حتى تغديني هذه المسئلة الثانية
المتفرعة على السببية والمجازاة **قوله** فيكون المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اتيانا
صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا له بر في يمينه
سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف
ما لو اتاه محتقرا له **قوله** ان لم آتك حتى اتغدى هذه هي المسئلة الثالثة المتفرعة على
العطف المحض **قوله** وعندي ثبوت الالف اوجه قال بعض الشارحين بالالف نظرا
الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى باثبات الالف
ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي
لفظا والمعنى وبطلان الحكم **قوله** حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر يجي لا بال هذا
آخر كلام الاتقاني وفيه شيء لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاء شيئا
فشيئا حتى جاء المشاة ومثلوا لذلك بما هو غاية في العطف ولم يقولوا حتى المشاة
بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف
فتأمله **قوله** استعير حتى هنا شروع في ابتداء تقرير المسئلة ولقائل ان يقول الى الجواب
ان كونها في ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها تلك الافادة من غير لزوم المكافات

فلا لان ذلك من فائدة الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة
ينزل منزلة رواياتهم واذا ثبتت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد فعلى الاثنين
جزاء الفعل الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على
معنى كما ادخل الجنة على البناء للفاعل كي ان يدخل الجنة فادخلها اذ الان لا يدخلها
بعمله وانما يدخلها اذا ادخله الله تعالى برحمته فالمجازاة لازمة فيه ايضا مع كونها مكن منفصلة
عن كونه بحتى فلا يدخل ذلك على متامل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب
اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروه ما
بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب وبهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف
على النقل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رح ممن تؤخذ
عنه اللغة يكفي بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء
وتابعه صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون
موافقا لما ذكر في الزيادات وانما تجعل مستعارة لما تفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب
اليه العتابي واختاره الاتقاني لان الترتيب انسب بالغاية والاخذ بالمجاز الا
انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا لان الترتيب انسب بالفاء ظاهره ان حتى للترتيب
وفيه شيء لان الاصل في الغاية افادتها الترتيب ليس بالوضع بل بما دخلت عليه في
العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل على الفاء انسب لجامع الترتيب
على انها اذا كانت للترتيب المعتبر ترتيب ما قبلها فيها من الاضعف الى الاقوى
او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال
مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا والمعطوف بالفاء فتامل **قوله** قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني في شرح المنار وصوابه في شرح المنتخب **قوله** كونه بمعنى الواو
انسب الخ يمكن ان يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة والسببية اذ
المسبب تعقب السبب والمغيا تعقب الغاية وبهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف
على النقل في كل جزئي اذ اوجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء اشد لان فيها العدل والسببية
وكل يصلح العلاقة **قوله** وفائدته اي فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يات او
اتى ولم يتغد او اتى وتغدى مع التراخي حنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر
في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي

للترتيب

للترتيب سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما
يحصل لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام او في الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام
اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب
الاتيان من غير تراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ بان ياتيه
وقتا اخرى فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ الى والاشكال انما نشأ من حمل التراخي
على التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر من اضافة الشيء الى
حكمه سميت حروف الجر لانها تجري فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد
وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد الحاجة اليها
في كثير من المسائل **قوله** الباء للالصاق هو معناها الوضعي بدلالة استعمال العرب اياها
وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع او مجازي على سبيل الاتساع
نحو مررت بزيد والمعنى التصق مروري بموضع يقرب منه زيد لان مرورك الذي هو
صفة قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى
وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود في الالصاق الخ الالصاق يقتضي
ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما بعدها والملصق هو الاصل في الالصاق و
والملصق به بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي آلة او لان الباء آلة
كالآلة اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون
الثمن لانه في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها سوى التوصل الى المقصود فكانها
من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدمه فان قلت هذا
ليس بكلي اذ المقصود للبائع في قوله بعت هذا الفرس بعشرين دينارا الا الدنانير
كما انه لا مقصود للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف تكون الآخر
متمم له اجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان
من المأكل والمشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا المبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود المأكول نسخ
لذلك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع تبعا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو محله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان التصرف
آية التبعية والمتبوعية في الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لنهيه عم عن بيع ما لم يقبض
وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد البايع قبل قبضه صح والجواب ان العتق

شرط الملك وقد وجد والبيع شرطه القدرة على التسليم وذا لا يكون الا بعد القبض فان
قلت هل يجوز التصرف في الثمن من البايع والمشتري ام لا قلت اما البايع فيجوز مطلقا
واما المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كانت عينا فلا يجوز ويكون
سلما فتراعى فيه شرائط السلم ويجعل العبد راس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح
الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد تجعله اصلا
ملصقا به وشرطا في العكس بالعكس **قوله** فهذا يقع على الاخبار بالحق وهو ما طابقه
الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو وان شاع استعماله في الاعتقادات
مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان شاع استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقته
للواقع مرادف للصحيح الا على مطلق الاخبار لان حرف الالصاق تقتضي ملصقا به
فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر ولكنه
معمولا للباء والشئ الواحد لا يجوز ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير اذا اخبرني
خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر
الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر وفيه شئ اذ يجوز ان يكون الشئ معمولا لعاملين
مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر في محله نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد
فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا
بلا اضمار كما في ان اخبرني بهذا الخبر زيد **قوله** فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر
الباء صح الكتابة ان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرني قدومه وحقيقة
القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فيحصل
المعنى الى ان اخبرني بخبر قدومه والخبر اسم لكلام يدل على المخبرية لا غير فيتحقق الشرط
وان كان كاذبا ويلزم تحقق المشروط **قوله** ولا يبقى الفرق بين الصورتين التلفظ
بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا
من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية
فلهذا يقع الاول على الحق دون الثاني فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى
بما لم تحط به خبرا اي علما فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان علمتني ان فلانا
قدم اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع
على الخبر الحق والباطل وذلك لا يحوز في العلم **قوله** لانه اي خرجا موصوف
بصفة وهو الاذن عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم

مطلب عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة لوقوعه في سياق الشرط

الموصوف

الموصوف يستلزم عموم الصفة تامله واما جواب الشارح فحاصله ان عدم الفرق
انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مبهم لان ان مع اسمها
وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاز عدم اقتضاء الصدق
لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** شرط تكرار الاذن في كل خروج
فلو اذن فلم تسمع فخرجت وعندهما يحنث ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت
ثم نهيها فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال الحالف اردت
بقولي الا باذني الاذن اذن لك صدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا ولو قال
في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لان فيه تشديدا **قوله** فيكون تقديره
قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت
خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط تعم فاذا خرج منها البعض بقي ما عداه على
المنع **قوله** فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس فيجعل مجازا عن الغاية
بمعنى حتى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح
احد المجازين والجواب ان جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة **قوله** كما ان المستثنى
سبق قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج
لبعض ما يتناوله الصدر **قوله** اشهر من ارتكاب فيه شئ اذ العلة تنافي الشهرة وان سلم
فلعارض باهونية المجاز كما سنذكره **قوله** واما وجوب الاذن في كل خروج جواب سؤال
تقديره ظاهر بهذا ولو نوى بقوله الا ان اذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى
المرة فقط في الا باذني صدق ديانة لا قضاء كذا في جوامع الفقه **قوله** فان قلت ان مع
الفعل الخ هذا السؤال مبني على منع تعذر الاستثناء وجعل الا مستعملة في موضوعها كما لا
يخفى بالتقدير المذكور فان قلت على هذا التقدير الخ اجاب الهروي بانه على هذا التقدير
يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ارتكابه اولى لان المجاز اهون من الحذف
لان في الحذف جعل غير منطوق قائما على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت
المضاف وحذف الوقت المستثنى منه **قوله** الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف الى المعرفة
فيختص بالاذن مرة **قوله** ولو بدل اي لو قال السائل الا وقت اذنت لك مكان قوله
الا وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صح السؤال الى
ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم الحنث لكونه

مطلب النكرة في سياق الشرط

مطلب الاستثناء المنقطع مجاز

مجتهد افيه ليس يقينيا حتى لا يزول بالشك سلمنا انه يقيني لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه
اذا اجتمع حاظر و مبيح قدم الحاظر و هنا قد اجتمع عدم الحنث على التقدير الاول و الحنث
على هذا التقدير فينبغي ان يحنث و هذا تقرير الاشكال و لقائل ان يقول ما ذكرتم من انه
اذا اجتمع حاظر و مبيح قدم الحاظر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شئ و اخر بحظره
اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شئ و اخر الى حظره كما هنا
تعارضا و تساقطا و يرجع الى الاصل و هو الاباحة فتامل **قوله** و فيه بحث الخ فلم حمل على
هذا المجاز دون مجاز اخر و هو معنى السببية و الجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى
لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي كون الملصق
به مقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به و الترتيب الزماني موجود في الشرط مع
المشروط بخلاف العلة و السبب لانهما مما يكونان مقارنين للمعلول و المسبب
زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه و فيه شئ اذ لا نسلم ان الالصاق
يقتضي الترتيب الزماني و الصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت للسببية يقع الطلاق
منجزا و لو سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائها بحيث لم يتعلق بها ما قبلها اصلا و الحمل
على مجاز فيه اعماله خير من الحمل على مجاز يستلزم الغاء لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل
الكلام و ذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء فوق الابطال هذا و بقي شئ و هو ان يقال
لم عدل عن الحقيقة و هو الالصاق الى المجاز و هو الشرط من غير داع لامكان العمل بالحقيقة
و سنذكر الجواب قريبا **قوله** و الاوجه الخ قد يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى
قولهم بمعنى الشرط اذ لم يعنوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة الالصاق و
تمحضت لمعنى الشرط بل انما هو التشبيه للايضاح لان الالصاق و ان كان لا
يتحقق بدون الملصق به لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لما
كانت بين المشروط و الشرط اشهر قالوا هي بمعنى الشرط للايضاح او قوة المناسبة
يقتضي تشديد الاعتناء و حينئذ سقط الترديد المذكور في صدر البحث و يصير ذكر الاوجه الخ
تطويلا فتامل **قوله** كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم
بوجود الشرط لان مشية الله لا يمكن الوقوف عليها و الجاري على لسانه تعليق
لا تطليق و التعليق اعدام قبل وجود الشرط و الشرط هنا لا يعلم فلا يقع شئ و قال
مالك و احمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشاء الله لما اجرى على لسانه
التطليق و الجواب ما مر **قوله** فكان ينبغي ان يقع الطلاق ان شاء العبد لوجود الشرط

مطلب اذا اجتمع حاظر و مبيح قدم الحاظر

مطلب عدم وقوع الطلاق ان قال انت طالق ان شاء الله

لانه

لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية الله تعالى **قوله** يمكن الجواب انا سلمنا
ان اشارة العبد تابعة لاشارة الله و لا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله اذ لو كان كذلك
لوقع كلما اراده العبد و اللازم باطل فكذا الملزوم **قوله** او نقول الفرق بين هذا و بين الاول
جعل مشية الله تعالى فعل مشية العبد و في الثاني نفس مشية العبد و في الاول
الباء مقدرة للسببية اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب اشاء الله تعالى اياه
و في الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا لمشاءة الله تعالى اياه و هذا
تفنن في الجواب **قوله** و لو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او
بقدرته يقع في الحال و كذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله
او في ارادته او في قدرته فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط و لو قال انت
طالق لمشية الله تعالى او ارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تعالى
شاء و هذا مما يدل على عدم الفرق بين المشية و الارادة و لو قال انت طالق بارادة
او بمحبته او برضاه لم يقع شيئا لما قلنا في بمشية الله تعالى **قوله** لان الشرط في بعضها
محال و هو العلم و القدرة لانهما ليسا صفتا تاثير اذ العلم يتعلق بالواجب
و الممتنع و الممكن الوجود و المعدوم و لا يلزم الوقوع اذ كل شئ عنده بمقدار
بخلاف الامر و الاذن و الحكم لانها صفات تاثير و ايجاد اذ المراد بالامر الايجاد
المفهوم من قوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و كذا الاذن بمعنى
الامر فهذه و ان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله و على تقدير الاستعمال
لو جعلها شرطا لا يقع كما في المشية **قوله** يقتضي وقوع الطلاق البتة بهذا الطريق
البحث اما المذهب فعدم الوقوع **قوله** و الجواب اي عن قوله و اما على تقدير عدم
المشية فلوجود المعلق عليه لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم النية دون
المشية **قوله** لا نم ان هذه الكلمة و هي ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان
التعليق بالمشية ابطال اي مبطل لصدر الكلام و اذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج
المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شئ اصلا البتة و لو سلم انها للتعليق فلا نم
لزوم الحكم و هو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه و انما يلزم لو كان
وجود المعلق عليه ممكنا و ليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى و عدمها
و ايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكونه ما لم يشاء مقطوعا
بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** و قال الشافعي الباء

ل

الدنع

في قوله تع فامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب
مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للتبعيض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق
البعض و الا لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا تجوز عنده من قدره بالربع
او بثلاثة اصابع **قوله** وقال مالك انها صلة زيدت لتاكيد تعدي الفعل فيجب
مسح كل الرأس كما لو قيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة
لكنه احوط ليخرج به عن العهدة بيقين **قوله** وليس كذلك اي ليس معنى الباء
في الاية كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشيء منهما اذ لو كان لنقل
ضرورة ان لا ثبوت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى
الحقيقي وهو الالصاق **قوله** وذلك لا يستوعب الكل اي كل الرأس عادة اذ العادة
قد جرت في خلقة معتبرة كل انسان اقل من محدب رأسه بل بان يكون معقر بقدر
ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس ولصوقها به وذلك
يأخذ ربع الرأس في العادة فيقدر به ولا حاجة الى المد **قوله** وصار المراد اكثر اليد
وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل ثم هذا رد على زفر حيث اجاز
المسح باقل من ثلاثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلاثة اكثر اليد وهي اكثر
الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لجميع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط قلت
نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعتي الاخذ والبطش ولذا
اوجب الشرع بقطع كلها دون ما سواها كمال الدية هذا ولا يخفى ان تفسير
الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه
توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذي ذكرناه وتقديره ان وضع الالة لا
يقتضي استيعابا في العادة لان في العادة لا توضع اليد بجميع اجزائها على الرأس
فان ما بين الاصابع مظهر الكف يتعذر الصاقه كذا قال غالب الشراح ولا يخفى ان
التوجيه الذي ذكرناه ابين فتامل تفهم **قوله** ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل
الخ فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان لا اجمال في الاية الكريمة فمن اي قبيل
تكون قلت من قبيل المطلق عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا
اي نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة والمحققة
ومن قبيل المجمل عند اخرين وفيه الاشكال المذكور **قوله** فان قلت الخ الحق ان الباء اذا
دخلت المحل لا يقتضي الاستيعاب لانها تقتضي عدمه والاقل اعم ولا يلزم من

وجود

وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال وفعال وهم ما عسى
ان يتوهم ذلك على ان للقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال ابو امامة
اخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وهذا يدل على ان جميع احكامها
ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الاحاد لا تعارض
المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب
في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم
الاصل فيه نظر لانه مشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل ولم ياخذ حكمه في المقدار
والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البدل
مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل ابتداء
بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف **قوله**
وعلى للالزام على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على الفرس
او الحكمي نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالزام في الذمم لان الدين
يعلو من هو عليه ومن ثمة قيل لصاحب الحق يد او مقالا **قوله** بان يقول له علي
الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغير الصدر
الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ ولا
يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة
ولم يقل او عارية لان العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه
يخالف الدين من جهة التاجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين
في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم
عليه والدين ما لزم ببيع او شراء او صلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود
بخلاف القرض فان المراد به السلف **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة
وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من الالصاق
بالشيء اذ الزم الشيء كان ملصقا به **قوله** يجب ثلث الالف عندهما وتبين
منه ان على فيه بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة اجيب يثبت
كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين **قوله**

مطلب الفائدة اخر القرآن نزولا

مطلب الفرق بين البدل والخلف

مطلب الفرق بين القرض والدين

وعنده للشرط فلا يلزمها شئ والطلاق رجعي **قوله** كلمة على تدل على الشرط حقيقة حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق **قوله** لان الطلاق يحتمل التعليق فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضي كون المال شرطا دون الطلاق قلنا حالة مطلوبها الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو يا بعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وانت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعارضة كبعني هذا على الف والمحل فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض ولا مرجح لاحدهما على الآخر **قوله** قلت الخ كانه اختيار الشق الثاني كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المتردد بين شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا ثالثا وههنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة اوفق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وليس بين ما لزمها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة **قوله** والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك محل بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط **قوله** ومن للتبعيض الخ اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المص وهذا ليس ببعيد لما ذكرنا واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين الخ فمرجع الخلاف الى ان من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لان الحقيقة مستعملة وللبيان عندهما لانه

متعارف

متعارف ويرد عليه قوله من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا كلهم كما ينبغي ان يعتقوا الا واحدا لاحتمال كلمة العموم والتبعيض كما في الفرع المذكور هنا وقد تقدم الفرق في بحث العام والكلام فيه **قوله** هذا شروع في بيان الضابط الخ اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى فيما قبلها فذهب النحاة في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحت حقيقة الا ان يتجوز فيه بعد الدخول فلا يدخل الثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون منهم لان الى للنهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها الخ ما ذكره المص من الضابط ولا يخفى لك ما يناسب مذهب الاصوليين من مذاهب النحاة **قوله** احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار فيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده فخر الاسلام في الذي هو قائم بنفسه **قوله** ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل الخ هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني **قوله** ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوه لاظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارته والآخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فانا نختار فيه من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المامور به غسل اليدين وهو سيل الماء عليهما وذلك في نفسه ممتد فلا يجعل الغاية للممتد اذ هو تحصيل الحاصل فصرفناها للاسقاط اذ التاسيس خير من التاكيد فيكون الايجاب بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالتعليم واما الفرق فلا يقتضي الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرات هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع **قوله** وقال صاحب الكشاف الخ لا فائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل وهو قرائن الاحوال **قوله** كالليل في الصوم الى آخره واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي قائم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق

حسبي الله وحده

اسمه الى محل اخر فلا يكون قائما بنفسه و لهذا ذكره شمس الائمة في القسم الذي
هو غير قائم بنفسه و فيه نظر لانه اذا اريد بالمحل المحل الاخر مقابلا له لانها الغاية فلا نسلم ان
الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابلة محل و ان اريد مطلق المحل فلا نسلم ان
مثل الحائط والبستان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل اخر **قوله** و في
للظرف اي بمعنى انها تفيد استعمال المجرور بها عاما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا
تحقيقا نحو الماء في الكوز و الصلاة في الليل او تشبيها نحو زيد في نعمة و الدار
في يده **قوله** و ان نوى اخره يصدق عند لفح الى اما اذا لم يكن نية تعين
الجزء الاول لعدم المزاحم **قوله** اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الواقع في
مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يجعل شرطا ليكون تعليقا و الفقه فيه ان
المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان
فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيحمل على التعليق حقيقة و التحقيق
ان الاضافة تحمل ما بعدها ظرفا و هو يتضمن نوع تعليق و التعليق لا يتصور الا
في امر معدوم و ذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه
بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به و اذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق
و الطلاق المرسل لا يتوقف على شئ لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا
بشئ حقيقة او معنى نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق في
غد كانه قال انت طالق اذا جاء الغد **قوله** الا ان يضمر الفعل استثناء من
قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى المكان وقع في الحال الا ان
يضمر الفعل الذي هو المصدر بان ينوي دخولك الدار اي وقت دخولك
الدار على وضع المصدر موضع الزمان فح لا تطلق في الحال و يصير بمعنى الشرط
و يتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ و ان كان يحتمل
ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار و سبب لكينونة فيها بخلاف الظاهر
قوله لان في الظرف معنى المقارنة من احتوائه على المظروف بجوانبه **قوله**
انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية صفة للاولى لان في قوله
قبل واحدة ضمير عائد الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة و بهذا الثبوت
خرجت المراة عن محلية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبلية وقعت
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية و المراد الصفة

المعنوية لا النعت النحوي و الا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة صفة للواحدة
السابقة و لما وصفت الثانية بانها قبل السابقة و ليس في وسعه تقديم الثانية
بل ايقاعهما مقارنا كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال
لان في ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال **قوله** و لو قال له علي الف درهم
قبل درهم يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل درهم يجب علي
في المستقبل و لو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخير اي فدرهم قبله درهم قد وجب
علي و الحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل او في بعد
عند اتصالهما بها الكناية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية و الدرهم بعد الدرهم يجب
دينا **قوله** الا ان المدخول بها يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة **قوله** لان عند عبارة
عن القرب و هي تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكر المص الا ان يقال هي موضوعة للقرب
لغة و للحضرة شرعا فلا ينافي قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرة حقيقة لان
الدين وصف في الذمة و قولهم له عندي مجاز لان العندية للحضرة و هي لا يتصور
في الدين اذ الحضور في الوجود و المشاهدة و الدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل
على العارية مع انها امانة في يد المستعير قلت عارية الدراهم و الدنانير قرض فيثبت
في الذمة فيكون دينا فتنبه لذلك **قوله** و غير تستعمل صفة للنكرة حال اضافتها الى
المعرفة اضافة معنوية نحو جائني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة
لتوغلها في الابهام فان قلت فما تصنع في غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة
للمعرفة و هي الذين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة التعيين او لان غير
اذا وقعت بين متضادين و كانا معرفتين يتعين بالاضافة كقولك الحركة غير السكون
و ههنا كذلك لان المنعم عليهم و المغضوب عليهم متضادين **قوله** لانه اي قوله غير
دانق صفة الدراهم و مقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقر به دانقا
قوله و هي اي الدانق سدس درهم و قيل ربعه و يمكن الجمع بينهما بالاحالة على
اختلاف العرف **قوله** احترز به اي المقر بقوله غير دانق **قوله** فيلزمه درهم الا دانق
لان الدرهم المقر به ينقص دانقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس
الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين و بهذا ظهر الفرق بين الوصفية
و الاستثناء و كما ظهر في نحو جائني رجل غير زيد و جائني القوم غير زيد فان الاول
لا تعرض فيه لزيد بنفي و لا اثبات و الثاني مفيد للحكم عليه بعدم المجئ و كذا

لو قال لفلان علي عشار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا عند محمد
خلافا لهما فانه عندهما يلزمه الا قدر قيمة عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما
جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وذلك بطريق المعاوضة **قوله** اي كلماته انما
فسر الحروف بالكلمات لان اداة الشرط ليست كلها حروف بل الحروف منها ان
ولو وما سواها اسماء والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح اعتذر عن تعبير المص
بالحروف بشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة
وثانيهما يحتمل انه اراد والحروف المصطلحة تغليبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد
من الاسماء التي تجازي بها تتبع لان المجازات وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن
الاعتذار بهما معا لمنافاة بينهما **قوله** وليس لها معنى آخر سوى ذلك ان تقول
لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا وان هي شيء الا يسبح بحمده ومخففة من المثقلة
وعاطفة بمعنى ليس والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس معناها سواه
وعاطفة بمعنى ليس نحو انه هو مستوليا على احد نحل في غيرها من الادوات فانها يكون لها معنى حال كونها
للشرط مثل متى واين الشرطيتان فان الشرطية لازمة لها تحتمل الوجود والعدم المناسب ان تقول
تحتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول نحو ان يوجد او الحاصل ان شاء نحو لها
ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا تستعمل في قطع الوجود او العدم الا
لتنزله المشكوك لنكتة **قوله** ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة ثالثة لا جر
اي ليس بكائن اي بموجود لا محالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو
قبلها اذ هو بصدد الاختصار **قوله** لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع مثال
الاول ان قدم زيد فعبده حر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولابد
من التقييد بالغالب حتى لا يرد عليه لو قال لامراته ان حضت فانت طالق فانه
يمين وليس فيه منع ولا حمل **قوله** وذا لا يجرى في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة في الحمل
على الممتنع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل **قوله** فلا
يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت واما الان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض
من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذا فقالوا اذا قال لامراته
ان حضت فانت طالق او اذا حضت فكذا والجواب ان ان تستعمل في قطع الوجود
او الامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فاذا مات الزوج اي قرب موته
على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا **قوله** لان امراة

الفار انما ترث اذا كانت في العدة والطلاق وقع قبل الموت في زمان لا يسع
التلفظ بالطلاق فبانت لان العدة قد عليها الموت وهي ليست في العصمة فانها
فات فلم لا تقولوا انها تطلق عقيب موته فترث قلت الشرط مشروط بالجزمية
وذلك يحصل قبيل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا
الزمان فكان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب الاولى فلها الميراث لوجود شرطه وهو
العدة **قوله** وكذا اذا ماتت تطلق ثلاثا قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة
التعليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور
وبعد موتها لم يبق محل للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك
وقع الياس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط في
العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبيل موتها لا يرث منها الزوج لانها
بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية وانما حكمنا بالبينونة مع ان المطلق
صريح لانتفاء العدة لعدم المدخول بها لان الغرض ان الوقوع في آخر جزء لا يتخير
فلم يبق الا الموت وبه تبين وللقائل ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قدر لا يسع فيه
التكلم بالطلاق بالنسبة اليها ينبغي ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق
بخلاف موته فتامله **قوله** لو قوع الطلاق قبيل موته ان قبيل هو الجزء الاخير من الحيوة
وهو عاجز عن التكلم وشرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط فكانما هو
امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق بل يكتفي بوجود ذلك عند التعليق
كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يترك الجزء وان لم
يتصور منه حقيقة التعليق **قوله** اذا عند نحاة الكوفة بمعنى تصلح للوقت و
تستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم بها المضارع فيما هو
قطع الوجود وتستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون
ما دخلت عليه ويجزم بها الفعل المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود
على السواء من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع ثبوت الاسمية لها في الحالتين
ولا يلتفت الى ما قيل من انها حرف ذلك حرف لان الشرطية لا تفوت عليه من
النكتة البيانية **قوله** كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل اوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنا ومعناه حد نفسك غنيا واظهر الغنى مدة اغناء الله تعالى اياك واذا
اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او اظهر الغنا بالتجمل

ای بکون اذا بمعنی الی وجواب الجزم باذا

والتزين لئلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه حيث جزم باذا لانها بمعنى
ان لان اصابة المخمصة من الامور المترددة واذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل
في الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو مجيء الغد فلو لم تكن اذا ههنا بمعنى ان الشرطية
لما جاز استعمالها في الامر المتردد قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء وهو مخصوص
بان قلت في هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الشاعر اذا ما لعبت بني مالك فسلم على ايهم
افضل ولا نسلم ان الفاء مخصوصة لجواب ان قوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا
يحاس الحيس يدعى جندب وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وحرب وقتال يدعى ويقاتل
واذا كان هناك تمر وسمن لم يدعى وانما يدعى لها جندب المجهول الذي لم يقاتل قوله
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا فان المشترك لا عموم له قوله ويمكن ان
يقال الخ الاولى ان يقال بل هي موضوعة للوقت وقد يستعمل مجازا للشرط من غير سقوط
معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى
الابهام اللازم للشرط منها فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي و ضمني
لانها انما استعملت في معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام
معها تعليق حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى فتدبر لذلك قوله فلو كان للشرط
لبطلت المشية الخ لا شك انها ههنا للشرط اتفاقا لوجود التعليق بالاشارة
فيتفرع على قوله ان لا تكون للوقت اصلا لكن الوقت لم يسقط عنها اذ لو سقط قوله
كان شئت ويمكن الجواب ان المشية تثبت بمجرد التكلم بهذا الكلام ثم وقع الشك
في ان اذا مثل متى فلا يخرج المشية من يدها بالقيام او مثل ان فيخرج فكان الشك في
الانقطاع بعد الثبوت فلا يخرج وفيه تامل قوله والاولى منها اي من قوله ويمكن الخ هو
كلام جيد ذكره بعض المحققين وليس هو عند الشارح كما هو الظاهر قوله ومما يدل على
ما ذكرنا هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول ومما يدل على ما ذكر الا انه
قصد بذكر هذه المسألة تأييد قولهما ويحتاج الموجه الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل في الاول لمحض الشرط الى حتى
لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا تتقيد المشية بالمجلس
وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار
فلا ينقطع بالشك قوله ما لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت
الخالص والشرط المحض على التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى

الشرط

الشرط لا يطلق في الحال وان كان للوقت تطلق في الحال كما في متى فلا يقع بالشك كذا
قالوا قوله ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع حين سكت
ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى
التعارض اذا عدم المرجح اتهاتر فيبقى الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا
فهو متنجز واجيب بان الشك واقع في الكيف لا في اصل الطلاق لان موجبه انت
طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة
الى الموت او الى زمان خال عن التطليق فمعنى قولهم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند
السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما
لزم ان لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه حجة دافعة فيدفع
الوقوع الى ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر قوله وروي عنهما الخ فان قلت روى ابن
سماعة هذه المسألة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه على ذلك
شمس الائمة في اصوله قلت ليس في سكوتهما عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة
على من لم ينقل ولكن لا نص في ذلك عن الشارح قوله وكيف سؤال عن الحال قد يطلق من
سياقة هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس
بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال البيت في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة وانما المقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا
المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السؤال عن الحال لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها واذا
لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين ام بائنا على قصد
السؤال بل صار مجازا والمعنى انت طالق باي كيفية شئت قوله فان استقام السؤال
عن الحال بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال
عن الحال قوله قال ابو حنيفة الخ قال في المبسوط في مسألة انت حر كيف شئت انه يعتق عنده
ح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر
الكلام انما هو عند ابي ح قوله لان العتق لا كيفية له ولقائل ان يقول انه يكون معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما بقي من الزمان
وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق
لا اصله لما مر من كيفية السؤال عن الحال فاذن يكون اصل العتق منجزا وليس له

صحيفه

[illegible]

بعد التخيير او صفات و احوال يمكن تعليقها بالمشية فيعتبر قوله انت لصدوره من
اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به من الاحوال المذكورة انما
يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده قوله فيقع الواحدة يعني الرجعية التي
هي اصل الطلاق قوله فان كانت موطوءة الخ كان المناسب ان يقول بعد موطوءة
تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى الفضل اي الزيادة في الوصف
بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليها بالبقاء المحتمل بقيام العدة لكن بشرط نية
الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا التوجيه احسن من المزج الذي ذكره على ان قوله فلها المشية
في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال
والصفات دون الاصل ففي غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف
واحوال يمكن تعلقها بها فتعلق التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود
اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها قوله والقدر بالرفع ليس بظاهر والظاهر انه
بالجر عطفا على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق
بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في العدد بان تجعله ثلثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة
فلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل فيصير
المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لا معنى له والله اعلم ولقائل
ان يقول العدد من الكم دون الكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البينونة
عند حصول مجموعه قوله فان اتفق نيتهما يقع ما نويا بان شاءت البائن وقد نواه
الزوج او شاءت ثلثا وقد نواه الزوج وان اختلف المشيتان كان شاءت بائنا
ونوى الزوج ثلثا او بالعكس فهي رجعية قوله قال صاحب النهاية راجعت الفحول في
جواب هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهو ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج قوله معتمد
على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطا لها الخ واجاب
بعض مشايخنا بان المقتضي نية الزوج هو تمليك المفوض كما فوض اليها ولو لم نعتبر في ذلك
نية الزوج لملكتها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد من اعتبار
قصده ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك تفويضه
لا يجوز مخالفته فيه واما رواية الطحاوي والرازي فمعارضة برواية غير جامع الترجيح بما ذكرنا
انتهى فتامل قوله وقالوا ما لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما مع ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا
كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن

محسوسا

بحيث كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وجاز تعليق الوصف بتعليق
الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها
بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شي بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن محسوسا
لا يعرف شيئا باثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية
تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل
فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله انظر هذا اي الخلاف بين الامام وصاحبيه
قوله للعرض الثاني وهو الوصف والحال قوله بل كلاهما حالان في الجسم وهو المراة مثلا
قوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا احدهما اصلا فالاخر يكون ايضا اصلا او
فرعا فالاخر يكون فرعا فالاخر يكون فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق
لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق
واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصالة احدهما وفرعية الاخر قوله وكيف لا
اي كيف لا يكون احدهما اصلا والاخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واوصافها
بمنزلة الجواهر فلا يبعد في اصالة احدهما وفرعية الاخر قوله على انه لو صح ذلك اي ما قاله
بعض الشراح من ان هذا مبني على امتناع قيام العرض ارتفع الخلاف لاختلاف بين
الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم
للخصمين اي كل منهما قايل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انفكاك
الوصف عن الاصل والجواب لا نسلم ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة
اصله ليس بصحيح والا للزم انتقاض الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان
الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان
ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب
الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل
مشروع فيكون الربا جائزا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق قوله فلو كان اي يجري كلام
المصنف قوله وهو غير مفوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد قوله لزم ان يكون الوصف
كذلك اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا فهذا خلف قوله فالاولى ان يحمل على القلب
فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب لا يحسن الا اذا تضمن
اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه توهم خلاف المقصود قلت

القلب فيه ثلثة اقوال بعضهم قبله مطلقا و بعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن
اعتبارا لطيفا قبل و الا فهذا القلب انما ينافي على القول الاول و ان لم يكن هو
الحق و يمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما
واحدا فاثبت في احدهما ثبت في الآخر و جعل الاصل اصلا في قوله و الوصف
فرعا في المنزلة اعلى من العكس فافهم **قوله** كم اسم للعدد و يقال كم سنك و كم
مالك و لا اختصاص لها بباب الطلاق فمحل الشرح فيه تجوزه **قوله** فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق ما لم تشاء و ان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل
الطلاق قد تعلق بمشيتها كوصفه ضرورة تحكم عموم كم في العدد و الواقع في باب الطلاق
غير ان التمليك في الحال حال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس كسائر التمليكات
المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها بما يخرج به خيار المخيرة من صريح الرد القائم و غيرهما
مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما في اذا و كذا
انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف
يكون لها ذلك و هي قائمة مقامه لانا نقول المراد بالمشية مشية القدرة لا مشية الاباحة
و هو يقدر ان يقع الثلاث ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول لا تكره الزيادة
في حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا تتمكن من ايقاع الثلاث الا جملة فيباح
لها لعدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي ح بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق **قوله**
بشرط نية الزوج و انما اشترط مطابقة ارادة الزوج لارادتها لانه هو المملك فيعتبر
عدم مخالفة نيته و لانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمه لان البيان لا يكون
الا من المجمل و كان قول الشيخ اسم للعدد و الواقع انما هو بالنظر الى المطلاق و اما
مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات فتدبر **قوله** كما في قوله طالق
و دخلت الدار فانه يقع للحال و لو قال انت طالق ينجز عند محمد لعدم ما يتعلق به و عنه
ابي يوسف لا لان ذكر ان ذكر بيان لارادة التعليق **قوله** لانه اقرب الى
الحقيقة و هي ظرف المكان **قوله** لانه اي مطلق الظرفية مباين لظرف المكان
لكون هذا المطلق لا يوجد الا في ظرف الزمان و هو مباين لظرف المكان هذا و للقائل
ان يقول لا نم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة خلو لوجود المطلق في كل من الزمان
و المكان و ان كان كذلك فلا مانع من حمل حيث على اذا مطلق الظرفية و ان كان
المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد هذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد

اسد بجامع مطلق الشجاعة و ان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد و يمكن ان يجاب
عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشبه به و المشبه كالشجاعة
فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث و اذا
لان حيث ظرفية مقيدة بالمكان و اذا ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان
الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتامل **قوله** اذا قال المستامن لاهل الطائفة
امنوني على شيء فامنوه الى اخره **قوله** ان يكسر الهمزة على انها محكية تعالى و بالفتح
على تقدير الباء **قوله** لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن بطريق المجاز جواب
ان المجاز لا بد له من العلاقة و هي منتفية فتامل **قوله** لا اكل من هذه الحنطة فانه صريح
في التناول مجاز متعارف في المتخذ منها **قوله** كقوله انت حر المناسب ان يجعل مثالا
الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحزازة **قوله** لان
وضعهما اللغة ليس كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اي طالق
من القيد و انت حر الاخبار بانه حر لا عبد ثم جعلا في الشرع لازالة الرق و النكاح **قوله**
صريحا في ذلك المدلول و هو ازالة الرق و النكاح و حقيقتان شرعيتان فيه ايضا **قوله**
و دليل متعلق بقوله يجوز ان يكون و في بعض النسخ يؤيده اي يؤيد هذا الجواب ان المص
ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة و المجاز و الاولى في التمثيل بها للحقيقة و يمثل للمجاز بقول
الحالف لا اكل من هذه الحنطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح
الذي به التخاطب لا على الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغفلة و لا
يضر في التمثيل للحقيقة و من لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك **قوله**
و قيامه بالرفع عطفا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد
منه فيكون من باب زيد شاعر و كاتب و الحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق حكم الشرع
بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى و ان يقام لفظه مقام معناه و هذا كالنوم لما
اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب
للاسترخاء و للقائل ان يقول لم لا يقام لفظ المحكم و المفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما
غير معناهما بجامع انتفاء التخصيص و التاويل **قوله** اقول هذا مشكل قلت لا اشكال
في كلام صاحب الغنية لانه كما يصرف عن موجبه بالقرينة الخفية و هي النية ديانة
يصرف عنه قضاء بالقرينة الظاهرة و هي قراة المكتوب الا يرى انه لو حكى لفظ غيره
و قال سمعته يقول امراتي طالق لا يقع عليه شيء اي قضاء و كذا لو قرا ذلك من كتاب

مطلب الكناية

قوله واما الكناية فما استتر منه المراد استتارا ناشيا من الاستعمال بان استعمله المتكلم
قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله
وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترطه
هنا فيدخل المشترك والمشكل وامثالهما قوله اي بالاستعمال ظاهره انه تفسير للضمير في به
وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى
ما وكان المناسب عدم ذكره اي ليكون قوله بالاستعمال تتميم وتصريح بما حذفه المص اعتمادا
على فهمه من مورد القسمة كما ذكر في الصريح قوله الا بقرينة اي لفظية او معنوية فانها
لا تمييز بين اسم واسم الا بقرينة ينضم اليها اي من تكلم او خطاب او غيبة فهي مع ذلك
حقيقة في معناها قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف الخ تقرير السؤال بوجه آخر بان
يقال لو كان الضمائر من الكنايات لتوقف تمييز بعضها على بعض على القرينة فلم تكن اعرف المعارف
مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت مثلا
لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافيه صحبتها من القرينة الظاهرة
اللازمة لها حالة الاستعمال لا ينافي كونها من الكنايات اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيء
قد يوضع عاما ويستعمل خاصا او بالعكس وقد بينوا فيما فان كونها اعرف المعارف لا ينافي كونها
من الكنايات بهذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا اعقبه بالتأمل قوله لكنها
مستترة المراد فكان في ثبوت المراد تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل
متصل بها من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال حال مذاكرة الطلاق قوله فيجب ان
يقع بها الرجعي لان الكناية انما تعمل بعمل المكنى عنه وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق
والصريح لا يقع به الا الرجعي فهذه الكنايات لا يقع فيها الا الرجعي قوله لكن الابهام هنا باعتبار
علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالباين مثلا
ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التي هي محل البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح
ووصلة القرابة والوصلة المكاتبة وغير ذلك من الوصل فاستعير لفظ الكناية واحتاجت
الى النية لنزول الابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بمقتضى
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا
ولا يخفى ما في ذلك من التكلف قوله والحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا وفي التحقيق تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز فتأمل وفي بعض شروح الفروع الكناية
في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر هنا

الالفاظ

الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع الرجعي لان هذا معنى الكناية في الاصول لا الفقه فلا
يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكنايات على كنايات الطلاق بطريق المجاز قوله فتطلق
المراة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم
ان يكون رجعيا وهذا مبني على ان المراد من الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكر
في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك
فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط ما ذكره الشارح في
صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
قوله ولو سلم الخ اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا
ولا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان طويل النجاد كناية عن طول القامة ويحتمل ان يقصد
ثبوت طول النجاد وفي الواقع لا يجوز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد او بالعكس
فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم اعطي
حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لما استقامت الكناية فيما ذكرت قوله
والنسبة بين الكناية والمجاز الخ اي بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد
كل منهما عن الآخر في اخرى وهذا في اصطلاح الاصوليين واما في اصطلاح علماء البيان فبينهما
تباين كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له فالكناية عندهم واسطة
بين الحقيقة والمجاز وهذا راي صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة قال
فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها فالاول
الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين
ويفترقان في التصريح وعدم التصريح قوله والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت
بوائن وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الا ثلثة
الفاظ ومع اذا كانت استثناء من قوله كانت بوائن فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا
لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لا لانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها تنتقل منها الى الطلاق
الملزوم لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات قوله فلان العد ويحتمل
عد الدراهم والنعم من العد وجنس العبيد وعدد الاقراء قوله بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد في الجملة وان لم يكن في هذه الصورة
واعلم انه كما يجوز كون اعتدي واستبري رحمك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها
يجب كون استبري رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة قوله

مطلب النسبة بين المجاز والكناية

فان قلت المسبب الخ قال بعضهم هذا من ان شرط الاختصاص والعدة لا يختص بالطلاق
لثبوتها في ام الولد **قوله** اعتدي حالا في طلقتك فاكتفى بذكر الحكم على السبب لدلالته عليه
والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا **قوله** في المجاز الغير المتعارف كما
اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الآدمي او الخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف **قوله** كما في المجاز
المتعارف مخولا اكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك
بكثرة الاستعمال **قوله** واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر اي انت طالقة
واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرات اي انت واحدة في قومك او عندي او لعدم نظيرها
في الكمال والجمال او في القبح فازال الابهام بالنية او دلالة الحال لكان الواقع بها صريح الطلاق
وهو تعقيب الرجعة لانها عاملة باوجهها او موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة **قوله**
او لانه اقل مؤنة من البائن في التدارك او لان النقص ورد بلفظ الصريح لا البائن
او لان حمله على الصلاح فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات او لانه يحتاج
الى ادراك موصوفين وهما تطليقة بائنة وما كان اقل تقديرا كان احرى لان الاصل عدم
التقدير **قوله** وان لم يعرب بان اسكن النهاية يحتاج الى النية لاحتمال الحربي **قوله**
واما النصب فيحمل معناه الخ واما السكون فيحمل الاربعة امور وجهي النصب ووجهي
الرفع **قوله** وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون الواحدة قال بعض المحققين لا يخفى عليك
ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها
بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف **قوله** والصريح هو التام في ذلك اي في
الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة تتوقفها على ذلك لكن البلغاء
اجمعوا على ان الكناية والصريح ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من
الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم
لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم **قوله** واما الاستدلال اي النظر في الدليل وهو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يلزم العلم به العلم بشيء آخر
قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ويسمى هذا استدلالا من المعلول على
العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن
منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الا ان ادلة العلة على المعلول
اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين
واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما اذا كان المعلول مساويا للعلة فح يكون الاستدلال

الهاء

... الى عبارة النص

من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة على المعلول في القوة والظهور الا ان المراد
ههنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما تحصل بالانتقال من المؤثر
الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا ههنا لان المراد عند المتكلمين
هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة
على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تع والادلة انما هي امارات
وعلامات على ثبوت الاحكام **قوله** فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض الشارحين
لو قال النص ما سيق الكلام لاجله لجهة المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص ايضا
سيق الكلام لاجله بغير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص
ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبله وما قيل من الفرق بين عبارة النص
والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك
في الحد توجب الاشتراك في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سيق
له الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا
فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم في المعنى والفرق بينهما
بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من
جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار
انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تع وعلى المولود له رزقهن
سيق لنفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له لاجله وهذا هو الموضوع له وفيه
اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر
عنه والظاهر انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت الخ السبب ورد هذا السؤال اخذ
السوق في التعريف فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال
قوله قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف
النص ان يدل على مفهوم مقيد بكونه مقصودا والمراد بالسوق ههنا ان يدل على مفهوم
سواء كان مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص
بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون
سوق الكلام له والعبارة ما سيق له الكلام فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها
وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي
للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق

المراد في العبارة المسوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح فيكون الظاهر لمعنى غير
اصلي كما ان العبارة كذلك وح لامنافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقتين لمعنى غير
اصلي وعلى هذا يكون في المسوق سوقا ان المعنى الاصلي وغيره او النص مع الظاهر مع زيادة ده
وضوح فافهم **قوله** اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد
لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان
الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن التافيف على ما
سيأتي ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورية والدلالة
خرجت بقوله بنظمه فتامله **قوله** خرج به اي بنظمه **قوله** لانه ثابت بمعنى في النظم اي بمعنى
مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم
وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا بثبت
به شيء لان اللام للاختصاص فيدل على احقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول
منتف بالاجماع فيتعين الثاني على وجه يترتب عليه فوائد لا يترتب عليه مثلها
بالنسبة الى الاخر كالاباحة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور
التي ينفرد بها الاب **قوله** فيملكه عند الحاجة لان النسبة بلام التمليك مقتضية بان الولد
ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير
رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا
بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه لا يحد بوطي جارية
ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطي بناء
على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه في
قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها فقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة النفقة
فيتملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه **قوله** والى ان الاب لا يشاركه في نفقة الولد احد
لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في
هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي
الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد
في رواية الحسن عن ابي ح رح وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تع وعلى
المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا تامة

القطعية

مطلب استدلال باشارة النص

مطلب نفقة الابن على الاب

القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا ادامة القطع لعدم ما
يطرقه من الاحتمال فلذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض **قوله**
فقال صلعم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم قال ابن الجوزي في التحقيق
هذا حديث لا يعرف قال البيهقي لم اجده في شيء من كتب الحديث وقال ابن
المنذر لا يثبت بهذا بوجه من الوجوه عن النبي عم **قوله** وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت عمرها ستين فيقعد ثلثين
لا تصوم ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما وللقائل ان يقول على تقدير
ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الشافعي لان من بلغت لخمسة عشر اذا حاضت
من كل شهر عشرة وهو المراد ههنا لان غالب اكثر الحيض عشرة وماتت في الستين سنة كانت
تاركة للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل اربعة لان الشطر يطلق على البعض
توسعا **قوله** وهو معارض بما روي عن ابي امامة الحديث رواه الطبراني والدارقطني فقد عرفت انه
لا معارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال
التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح **قوله** وكالاشارة
عموم كالعبارة على الاصح لان كلا منهما يثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ
وقال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سيق له الكلام
فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام فهو زيادة على المطلوب
بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص **قوله** واما الثابت بدلالة
النص وهو المسمى بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو المسمى بالثابت
بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب **قوله** والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي
يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره **قوله** والحاصل انه ليس المراد بمعنى
النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدي الى المعنى اللغة
ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التافيف في قوله تع ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة
فان الظاهر معنى النص حرمة التافيف وهي كلمة تضجر وتبرم وساحة وهذا المعنى
اللغوي ينادي باعلى صوت ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كل عارف باوضاع
اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تامل وتوقف على حرمة الضرب والشتم والقتل
لان الايذاء فيها فوق الايذاء في التافيف ويعلم ان الحكم بعض المعنى وهو الاذى
كانه قيل لا تؤذيهما فبطل بهذا التقرير زعم الفاضل السمرقندي انه يدخل في تعريف

مطلب الثابت بدلالة النص

الدلالة المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقتضى شرعى والمحذوف عقلى والدلالة لغوى قوله يفهم منه لغة ايصال الالم هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوى فيفهم منه لغة ايضا او المعنى اللغوى كالعلة للمعنى الثانى قوله وان اريد من الضرب معناه الحقيقى اى وهو استعمال آلة التأديب وهو الايلام الذى يفضى اليه المعنى الحقيقى فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما وضع لمعناه فان اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل تقدم وجه بطلانه والثانى يخرجه اى الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ مجازا عن شئ ذلك الشئ عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم قوله قلنا لا نم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الخ لقائل ان يقول بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض والمقصود وفرق بين الارادة والفهم والمحذور انما يأتى على الاول وقد يقال نحن لا نريد فى الدلالة المعنى الحقيقى بل معنى المعنى لانه المقصود فح لا يرد السؤال فتأمله قوله من حيث الخ ليس من تتمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا كلام فى الجملة ليس فى ايراده فائدة كثيرة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف ومحترزاته التى سنذكرها الآن فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده قوله خرج بقوله لمعنى النص الخ جعل قوله ما ثبت يعنى من الاحكام بمثابة الجنس لشموله لكل حكم شرعى وما بعده فصول قوله وبقوله لغة الاقتضاء الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل نحو واسأل القرية وهو محل الاشكال فى الفرق بينه وبين المحذوف قوله والمحذوف ثابت عقلا قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا فتأمله قوله لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا كما سيأتى قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذى ذكره قبل قوله ولو قال المص فى التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه اى من النهى باعتبار رفع الاذى لكان اولى فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهى عن التافيف

والمص

والمص قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغى ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ما ذكره اذ النهى عن التافيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها قوله ويمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة فى الاكل واما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان المعنى الجامع فى سؤال الاعرابى ثابتة لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى فى غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قوله فلان تجب فى العمد كان اولى لعدم العذر فيه قوله فان كان قلت المراد جزاء الاخرة هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارته فيه بحث لان المراد جزاء الاخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزاء الدنيا والاخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفى القصاص من حيث ان كلا منهما يوجب لو ثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة اف والثانية كايجاب الكفارة قوله بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابى فى ايجابها بالوقاع النهى ولقائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعى وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظنى وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل فى الدلالة القطع وعدمه عارض والقياس بالعكس واجيب بان النص يقتضى ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يرد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفى الكفارة لم يوجد ما يجوز بالزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة الغرض تمهيد الاصل لا تحقيق المثال واما جواب الشارح فتقريره لا نم ان المراد جزاء الاخرة ولا يلزم نفى القصاص لان جزء المحل من وجه والجزء المضاف جزء الفاعل من كل وجه فلا تنافى بينهما لو سلم ان فيه اشارة الى نفى القصاص وجب لعبارة النص وهو قوله النفس بالنفس والعبارة مقدم على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الاخرة فلا يلزم لثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزء المحل من وجه والجزء المضاف الى الفاعل فى الآية جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه فى الخطاء فلو ثبت فى العمد لم يكن الجزء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الاخرة فلا نم انه يكون فيه اشارة الى نفى القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها

وفي معنى الطهارة والكفارة ترفعت ماحية الاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيه
معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للراي معرفة في مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الاثام
وما يصلح جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة
فان مبناها على ان المعنى مضمنة النص لغة فيكون مضافا الى الشرع وما علل به
الشارح تبعا لبعض الشراح من القياس فيه شبهة لثبوته بالراي والحدود تندرئ
بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة فضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة عن الثبوت
لان كثيرا من الحدود والكفارات اثبتت بدليل فيه شبهة كاخبار الاحاد والبينات في مجالس
الحكام كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو موجب
قطعا والشبهة انما هي في طريق النقل **قوله** اراد به القياس الذي يدرك علته بالراي
فان قلت القياس يعم ما نص عليه وما لا نص عليه والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للبعض ان
يقيده بما يكون علته مدركة بالراي قلت القياس المنصوص عليه بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله في
التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعاني دون
الالفاظ **قوله** وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة النص وهو ما روي في صحيح البخاري ومسلم
من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا عم بالحق وانزل عليه
الكتاب بالحق فكان فيما انزل عليه اية الرجم فقرأناها ورجم رسول الله صلعم ورجمنا بعده واني خشيت
ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما نجد اية الرجم في كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة انزلها الله
فالرجم حق على من زنى من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة او الاعتراف وايم الله
لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها والشارح رفعه وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال ان
الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الراي والسلف لم يحصروا ثبوت الحكم
في غير ماعز بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما
اثبتوا النقض بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين
قوله وذلك لم يكن لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره
من الاعراب ولم يوجب لكونه مواقعا امراته لان مجامع الرجل امراته امر حلال ومباشر الحلال
لا يجب عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية على صومه
فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية بطريق الدلالة لا بالقياس خلافا للشافعي **قوله** الحديث
معروف في كتب السنة عن ابي هريرة قال اتى رجل النبي عم فقال هلكت فقال ما شانك قال

ماعز اسم رجل

وقعت

وقعت على امراتي في رمضان قال عم اتجد رقبة تعتقها قال لا فقال فهل تستطيع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي
النبي عم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا اعلى افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد
الحرتين اهل بيت احوج اليه منا فضحك رسول الله عم حتى بدت نواجذه وفي لفظ
ثناياه ثم قال خذه فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة له خاصة ولو ان
رجلا فعل ذلك اليوم لا يكون له بد من التكفير قال المنذر وقول الزهري ذلك دعوى بلا دليل
عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء
قال لانه منسوخ بما في اخر الحديث كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري
قوله فتجب على غيره اي غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ عبارة الشارح ناقصة
تحتاج الى تتميم وهو ان يقال فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية وتجب ايضا بالاكل والشرب
بدلالة نص الكفارة بالجماع الى اخره للمشاركة في العلة الى اخره وبيان ذلك انه لما علم استواء
الجماع والاكل والشرب في ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم عقوبة على من فوت
الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك الاستواء
غير متوقف فيه على اهلية الاجتهاد واعني بعد حصول الجعلين تحصل العلم الثالث
ويفهم كل عالم بها اذ المؤثر في لزومها تفويت الركن لا حصول ركن **قوله** ولو سلم انه
غير معقول لا يثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روى
الدارقطني من حديث هريرة ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عم ان يعتق
رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا **قوله** ولان معنى النص علة للكلام
مقدر تقديره لو قلنا بان العموم من صفات المعاني كما قاله الخصاص ومن وافقه لما
كان ايضا له عموم لان معنى النص يناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع
قوله بيانه الخ حاصله انه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التافيف
والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم
والقتل وغيرها صار كان الشرع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة
فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة للحرمة وهو
ليس بعلة وهذا تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل
فهو باطل فان قيل الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا وشرعا كتخلف
القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والجد وعن الزنا مع جارية ابنه والتخلف

لمانع لايخرج المعنى عن العلية فلا يلزم علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على
قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المص كما سيأتي في باب القياس
اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر فان قلت كيف
لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منها قدر الدرهم وهي ثابتة
كما تقرر في الفروع قلت لانم انه مخصوص بل الحكم في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب
ذلك عفو فكذا في المكان قوله هذا التعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو
المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى حكمه وحكم المقتضى
صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضا
المقتضى مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به حكمه ويرجح هذا
الاحتمال قوله او تعليل الاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة
هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة
انه حكمه قوله لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين حمل الثابت
في عبارة المتن على المقتضى وبقي الاقتضاء في معناه الحقيقي وهو الطلب وبعضهم حمل
الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه قوله واللام فيه اي في الاقتضاء بدل عن الاضافة
الاولى ان يقال بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص قوله لان المقسم الى الاقسام
الاربعة وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء قوله فلو كان الثابت باقتضاء
النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد حكمتم بالمقتضى حكم النص لان النص
اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص في الحقيقة
الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكونه ثبت النص
اقتضاء لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت
المقتضى ضروري لاجل اقتضاء النص حكمه قوله ولانه لو حمل الصواب اذا حملنا لان
المقام مقام اذ الاولى لانه حمل على ذلك قوله يحصل منه اي من تعريف الحكم تعريف المقتضى لانه
حكمه فاذا اشترط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة انه لا يثبت
الا به قوله بخلاف العكس وهو انه لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم
من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمله قوله والقول الذي هو المقتضى دون الفعل
الذي هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض
في الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى قيدنا القبض في الهبة لان القبض في

مطلب الثابت باقتضاء النص

البيع الفاسد

البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه
عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل
ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله
بخلاف الهبة فان القبض شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج
الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله اذ لا يصرح بالثابت
به اي بالاقتضاء وهو المقتضى كالبيع والا لم يبق مقتضى قوله الا عند التعارض بينهما
بان كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء
لكونه ثابتا بالمعنى اللغوي بلا ضرورة واذا تقدم العمل بالدلالة على العمل به تقدم العمل
بالاشارة والعبارة على العمل به من باب اولى ولقائل ان يقول المقتضى لازم النص
وقد يكون ذلك عبارة فيرجح الادلة اذ الاشارة ترجح على العبارة والجواب ان ذلك
لازم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد قوله فاعتقه لا يجوز البيع المناسب ان
يقول فان اقتضاء هذا القول يستدعي صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص
الذي ورد في حق زيد بن ارقم الخ ولا نذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز ما روي
عن ابي اسحاق السبيعي عن امرأته انها دخلت على عائشة رض فدخلت معها ام ولد زيد
ابن ارقم فقالت يا ام المؤمنين اني بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم نسيئة واني ابتعته
بستمائة نقدا فقالت لها عائشة رض بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ان جهاده مع
رسول الله عم قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطني قوله فيترجح الدلالة على الاقتضاء
فنقول بفساد البيع وبطلان العتق قوله لكن لقائل ان يقول لانم المعارضة اذ من
شرطها التساوي في الحجتين الخ قلت التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا
ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذي للترجيح مدخل فيه فهو التعارض
المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا لا وصفا وهم انما مثلوا بذلك استئناسا لا
لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود
مجرد التمثيل وهو من حيث النفي والاثبات في الصورتين قوله ولان عدم
عدم الجواز معطوف على المعارضة اي ولانم عدم الجواز قوله لا يدل على
الخصوص المراد بالخصوص هنا تفرد الحكم بالمنصوص عليه قوله وهم الخ نفي انما
نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشارح فيه نظر
قوله ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه

مطلب شرط المعارضة

مطلب مفهوم اللقب ومفهوم الموافقة

فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و مفهوم و قالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ
في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة و اشارة و اقتضاء من هذا القبيل و قالوا دلالة
اللفظ ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة و هو ان يكون
المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق و يسمونه فحوى الكلام و هو الذي سميناه
دلالة النص و الى مفهوم مخالفة و هو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في حكمه
و يسمونه دليل الخطاب و قسموه اقساما منها التخصيص بالذكر و يسمى مفهوم اللقب و منها
مفهوم الصفة و مفهوم الشرط و كلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة **قوله** ثبت
اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ورد في المنطوق و في بعض الشروح
لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص او بالقياس قال بعض
المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف و النشر بدلالة النص في صورة الاولوية
و بالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب و غيره و يحتمل ان
يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية و المساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف
معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد و بالقياس اذا توقفت **قوله** فوضعها بالسوم
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني لا يكون له مفهوم لو قوعه سوالا
حادثة و عدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله صلعم ليس في العوامل و الحوامل
صدقة **قوله** كقوله عم الماء من الماء رواه مسلم و ابو داود و رواه ابن خزيمة و ابن حبان
من حديث ابي سعيد الخدري و رواه احمد و النسائي و ابن ماجه و الطبراني من حديث
ابو ايوب و رواه الطحاوي من حديث ابي هريرة **قوله** فهم الانصاري من هذا الحديث
عدم وجوب الاستعمال بالاكسال و هو عدم الانزال لفتور الشهوة و انكسار الذكر
بعد الايلاج يقال اكسل الفحل اذا صار ذا كسل كذا في الفائق و المراد بالماء الاول في
الحديث ماء الاغتسال و بالماء الثاني ماء المني و يحمل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب
الا من المني **قوله** و الا يلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله و زيد موجود و هو اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين ليس
رسول الله و هو كفر و من الثاني ان غير زيد ليس بموجود و هو ايضا كفر لوجود الباري تعالى
فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة و هو هنا ممنوع لجواز ان يكون
المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عم و وجود زيد و لا طريق
الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة

حاصلة

حاصلة في جميع الصور **قوله** و لقائل ان يقول رسالة محمد الخ يمكن ان يجاب بان الاعتقادات
لا يكتفي فيها دلالة الالتزام و لا يعول عليها بل لا بد من التصريح فالملازمة صحيحة
على ان موجب كلامنا في ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه و يلزم من دلالة
ذلك و اما الاستلزام المذكور فامر اخر و لو اورد الاشكال بهذه العبارة و هو انه انما يلزم
ذلك ان لو لم يدل الدليل على صحة ثبوتهم لكان اولى **قوله** نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل و الحرام الغراب و الحداة و العقرب و الفارة و الكلب العقور متفق عليه و في
رواية مسلم الحية بدل العقرب **قوله** و فيه رد لقول عبد الله الثلجي صوابه ابي عبد الله فانه
ذكره في التذكرة الوهبية باعلام الحنفية الثلجي بالثاء المثلثة محمد بن شجاع البغدادي ابو
عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي و صنف التصانيف الجمة و حكيت اقواله
فاق فقه ابي حنيفة و احتج له و اظهر علله و قواه بالحديث و قال في الجواهر المضيئة
الثلجي بفتح الثاء و سكون اللام و اخره جيم محمد بن شجاع هكذا نسبه و صححه بعضهم
بالباء و هو غلط **قوله** على قوله عم ثلث جدهن جد و هزلهن جد النكاح و الطلاق و العتاق
لم يوجد بهذا اللفظ و لكن اخرجه الطبراني من حديث فضالة بن عبد الله الانصاري
بلفظ العتاق بدلا من اليمين و قد غفل عنه ابن ماجه فقال و افاد ابو بكر المغافري و
انها لم تصح و اخرجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين و حسنه
الترمذي و صححه الحاكم و اخرجه الحارث في مسنده من حديث عبادة ابن الصامت رفعه لا يجوز
اللعب في الثلاث الطلاق و النكاح و العتاق فمن قالهن فقد وجبن و لابن عدي
في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق
و العتاق و النكاح ثم في اسناده غالب ابن عبد الله و هو متروك و لعبد الرزاق
ايضا عن عمر و علي قالا ثلث لا لعب فيهن النكاح و الطلاق و العتاق موقوف و زاد
في رواية عنهما و النذر و العفو عن القصاص **قوله** من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله العلامة
النسفي من الجواب **قوله** لان النص لم يتناوله الخ اي ما وراء المخصوص ففيه ارجاع الضمير
الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع قد علم من سياق الكلام و هو متعلق فيما تعودنا
رد ها على **قوله** فكيف يوجب نفيا و اثباتا تخصيص المعنى ان النص لما لم يتناول ما عدا
المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا و اثباتا و لك
ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا و كم من شيء لا يثبت قصدا و يثبت
ضمنا و الجواب اما لا نم انه يصح ان يثبت ضمنا و انما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا

مطلب تخصيص العبد بالذكر في الحديث

لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات **قوله** فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى الذهن كقوله عم من اعتق شركا له من عبد فان العبد اسبق الى الذهن من الامة **قوله** فاقيم مقامه كما هو شان احتياطات الشرع في ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المئنة فكان هذا قولا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعدما سلمنا بدليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر هذا اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة المصنفين في العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تغفله **قوله** والحكم اذا اضيف الى المسمى بوصف خاص اي الى الموصوف بوصف خاص الخ ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك **قوله** او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك والشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم الى ان النص اذا ورد مقيدا بهما كان دليلا على عدم الحكم عند عدمهما ووافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح وابي الحسن البصري وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والقفال وبعض المتكلمين **قوله** وهو قوله تع ومن لم يستطع منكم طولا الاية الطول الفضل والغنى والفتيات الشواب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار **قوله** اوجب ذلك الخ عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط المعلق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط وعنده يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب صفة الايمان **قوله** وحاصله الخ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اعلى واقدم فالحاقه بها اولى قلت بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لا تبتدى الايجاب لا للاعتراض

مطلب جواز نكاح الامة

على

مطلب عدم جواز التكفير قبل الحنث عند ابي حنيفة

مطلب نفس الوجوب ووجوب الاداء

على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود وعند الوجود ولا توجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند العدم عنده فكان الطلاق الخ **قوله** وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز بتعجيل الزكوة وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث لعدم وجود السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا نسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق به بعدم انعقاد السبب قبل وجوده على تقرر لان التقدير ان حنث فعلي كفارة فيمتنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال **قوله** لان وجوب الاداء لا يغاير نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء ووجوب اداءه لا يثبت قبل شرط وهو الحنث فكذا النفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمة ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجوب السبب وليست بواجبة في البدني بل يظهر الاثر في حق القضاء واما تعليق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان **قوله** لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فما لزم السبب لزم الحكم عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه **قوله** بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات الخ ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله** وفرقه بين المالي والبدني الخ اي فرق الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض بصوم المسافر في حالة سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو مستقر الى ادراك عدة من ايام اخر **قوله** بخلاف حقوق العباد الخ حاصله ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق الشرع بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الاخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالي لم يتادى الزكاة بالنيابة كالصلاة واللازم باطل قلت المقصود حصول المشقة بقطع

طائفة من المال فذلك يحصل بالنائب على ان الانابة فعل منه فاكتفي به عند حصول
المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل
بالنائب **قوله** وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا اي للحكم الا عند وجود الشرط
وحق حل العبارة ان المعلق من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق الذي
هو كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرط وهو الاهلية
والمحلية بان يكون اللافظ به بالغا عاقلا والمراة في النكاح او العدة ولا يقع الا الحكم
وزوال الملك عن المحل فلا يثبت الا في محله وهو من يصح العقد عليها من النساء وهيهنا
اي في الطلاق المعلق بالشرط الذي هو ان دخلت الدار قد حال بين الايجاب والمحل مانع
من الوصول اليه غير مضاف اليه اي الى المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود
الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط والشرط شيئا واحدا بحيث يكون انت
طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق فما لم يتكامل
اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدا والخبر عند اهل
النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول اهل العربية ومال اليه الشيخ في
قوله ولقائل ان يقول الخ يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي الخ الجواب ان مدار
الحديث على الزهري والزهري يحمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته ولئن صح فهو محمول
على التنجيز والتاويل منقول عن التعليق فان الزهري حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء
على الرجال فيقول من عليها حرام فقال عم رد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح **قوله** وفي ان عمل
الشرط عندنا في منع السبب الخ اعلم ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب
لا الحكم قصدا احترازا عن تراخي الحكم عن السبب وفيه شيء فان الحكم قد يتراخى عن السبب
كما في البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت **قوله** في ان الوصف عنده كالشرط
وعندنا لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امراتي السليطة او اعتق عبدي الصالح **قوله**
وثمرة الخلاف يعني في الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسما براسه
من مواضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثالث لا قسما براسه والكل قريب **قوله**
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام
تنجيزا في هذه الحالة **قوله** قلت الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة
شرعا تترتب عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر

شرعا

شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا لانه كالاجه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من
الحالف يوجد عند التعليق فيراعي اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند
وجود الشرط فيراعي وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية
كايقاع الفرقة بالجنون والعنة وابا الزوجة عن الاسلام عند عرضه عليهما اذا اسلمت زوجته
وكايقاع العتق عليه عند ذي رحم محرم منه يدخل في ملكه والمطلق هو ما لم يكن موصوفا
بصفة وان شئت قلت هو الدال على الماهية من حيث هي هي وهو معنى قولهم المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشايع
في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير
شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث تشخصها
وان شئت فقل هو الذي اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر
الفرق بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة
مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس
بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع
وحدة غير معينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة
والمطلق في اصطلاح الاصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم
يشعر بعدم الفرق **قوله** يحمل على المقيد بمعنى انه يقيد المطلق بقيد المقيد **قوله** عم
في خمس من الابل زكاة اخرجه الاربعة الا النسائي من طريق سفيان بن حسين عن
الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة **قوله** صلعم في خمس من الابل
السائمة زكوة اخرجه النسائي وابو داود عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي
بكر بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده بلفظ في كل من الابل السائمة شاة **قوله** فهذه خمسة
اقسام جعلها بعض الشراح اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم
جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث
قال ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة
واحدة اثباتا او نفيا كما لو قيل لا يعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين
في حادثتين او في حادثتين انتهى ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره النفي قسما براسه
اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه
باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام فيبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار السبب

مطلب في الفرق بين المطلق والنكرة عند البعض

مطلب المطلق يحمل على المقيد

والشرط منهم قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة تغياس
قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد قوله وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق لك ان
تقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى
ان يقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز كما تقدم قوله
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل قوله والشافعية
على وجوبه لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس
مستجمع للشرائط وهو ليس على اطلاقه لانه اذا اتحد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق
مع ان عبارة المص تشتمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق بتعدد الحكم واتحاده
قوله لما مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه
عند عدم الوصف لا يقال بهذا تعديته الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق
ساكت عن القيد فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف
اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق
الذي هو ساكت بالقياس ابطال للقيد المنطوق به فلا يجوز قوله ولا يوجب عدم
الطعام عنده عدمه لان التنصيص بالاسم العلم ليس بقيد لك ان تقول هذا مخالف
لما تقدم من ان التنصيص على الشيء بالاسم العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر
الشارح البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم كما يوجب العدم
الوجه وعند الوجود وح لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب
بان كون التنصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابي حامد
وابو بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت القائل بالحمل في الحادثتين
بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون هذا
البعض غير ذلك البعض قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم
عند العدم هذا مستدرك وكان ينبغي ان يكتب بعد قوله حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص الخ قوله واذا لم يثبت العدم
في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره يعني اذا لم يوجب النص العدم عند العدم
بل العدم بالعدم الاصلي لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم شرعي لتحققه
قبل الشرع قوله لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى
كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي

كفارة

كفارة اليمين عتق رقبة مطلقة قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
في آخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام
مطلقا عن ذلك قوله الا ان يكونا في حكم واحد الخ اعلم ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على
المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان اما على اختيار الجمهور فليس هذا تقييد
للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة ابن عباس وابن مسعود
والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول
هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان قوله
لان الحكم وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه قوله وقراءة
ابن مسعود مشهورة لتلقي الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله
بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد
بمثلها على النص والشافعي انما اشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة
فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين
قوله والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد وههنا ليس كذلك
فانهما اعتباريان واحدهما وجودي وهو التتابع والآخر عدمي وهو عدم التتابع ولا
يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهوري قوله من قبيل ذكر
الخاص وارادة العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان
على المتضادين والمتضائفين والعدم والملكة والسلب والايجاب قوله وفي
صدقة الفطر وردا النصان الخ هذا جواب سؤال مقدر ورد على المسئلة السابقة
وتقريره هلا عملتم بالقراءتين واوجبتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما عملتم بالحديثين
في صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب ان القراءتين وردتا في
حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل واما في صدقة الفطر فان احدهما
يجعل الراس مطلقا سببا والآخر يجعل راس المسلم سببا ولا تنافي في الحكم والعمل بالسببين
في اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين
فليس بممكن فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب
او الشرط وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا حيث قالوا لا يجري التحالف بينهما حال
هلاك السلعة قلت نفي التحالف عند الهلاك بل يكون بالمحمل بل باشارة النص فان

قوله تراداً يدل على قيامها اذ الترداد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقاً بل مقيداً بما يدل
عليه النص الآخر قوله قوله عم ادوا عن كل حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق
والطبراني والحاكم عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن ابيه وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ رسول عم زكوة الفطر من رمضان
صاعاً من تمر او صاعاً من شعير على كل حر او عبد ذكرا او انثى من المسلمين قوله وللقائل ان
يقول فعلى هذا الجواب انا لا نسلم ان النهيين بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر
لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته
المأمور به فالتتابع واجب بالنص المقيد لا مستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين
معا بطريق الوجوب كصدقة الفطر قوله هذا جواب عن الشافعي اي عن ما قاله بعض
اصحابه من حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو دأب المناظرة
قوله قد يكون علة مثل في الابل السائمة زكوة وقد يكون اتفاقية نحو حبشي اسود ونحو
قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فتأمل قوله ولئن سلمنا
انه بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي هذا ابناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم
ان الشرطية يوجب الحكم عند عدمه كما يوجب عدم الوجود عند الوجود وهذا التسليم لا يضر الخصم
بل يثبت انه مدعاه قوله لان محل النزاع الخ الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود
الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء
ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء نحو ان كان
الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة
او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعي والظاهر
انه لا يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع
الطلاق عند انتفاء الملزوم الدخول الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم ينتفي
بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل
عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع وللقائل ان يقول الواقع سبب
آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه قوله ولانه
اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان يثبت
الحكم بعلل شتى لان العلة لابتداء الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم

مطلب تعريف الشرط

من

من عدم العلة المعينة عدم نوع الحكم للشرط الذي دونه بل عدم الحكم بناء على عدم
العدم الاصلي لا حكما شرعيا بناء على الشرط هذا وللقائل ان يقول القائلون بالمفهوم انما
يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن بوجه
كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم
عام تعلق به الحكم لا في مطلق الوصف وح يلزم من عدمه العدم قوله ولان العدم ليس
بحكم شرعي اي عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا الخ وللقائل ان
يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا ضرورة والتقييد يدل
على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته
بالقياس الى الغير على ان الخصم ان يقول المدعى هو وجوب القيد لا عدم اجزاء غير المقيد
فتأمله قوله فيقتصر الحكم لعدم القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم
الوصف لكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز
اعتاق الرقبة الكافرة لانها لم يشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دال على عدم جوازه
لا ساكت عنه وح لا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار هذا ولا يخفى ما في قوله عدم
الحكم لعدم القيد فتنبه له قوله ولئن كان اي لئن سلمناه انه يمكن تعديته فانما يصح
الاستدلال بالقيد والتمسك به في المقيد على غيره لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت
المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في
السبب قوله الكفارة تجب في القتل واليمين الغموس يعني عندكم ايها الشافعية
واما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة مع الخطاء لكن الغموس فيه تعمد الكذب وشأنه
المسلم ان لا يحنث في المنعقدة الا لخطاء او نسيان فناسب المقابلة قوله وللقائل ان يقول
لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس الجواب انه لا احد لا يخالف في ان القتل
العمد اعظم من اليمين وكذا القتل الخطاء والتحقيق ان يقال التفاوت بين القتلين
اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لان
الكفارة جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارتي القتلين عندكم وتساوي
الموجب دليل تساوي الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم
ان يكون الخطاء كذلك يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشركة وهو امارة التعظيم وان
كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم المنصوص الواردة بالتغليظ القتل

مطلب الكبائر

ودون غيره قوله على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل يدل على انه ليس باعظم
قلت المراد انه من جملة الكبائر والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه
في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير
ما عد معه والغموس لم يذكر منها فيكون اعظم منه روى الخطيب في كفايته من حديث ابن
عمر الكبائر الاشراك بالله تع قوله وقتل نفسه والفرار من الزحف وقذف المحصنة
واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد في المسجد والذي يستحر وبكاء الوالدين من العقوق
واخرج البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر
وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات ولقائل ان يقول يرد قوله تع والفتنة اكبر من القتل قوله هذا جواب عما
يرد نقضا علينا وحاصله انكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولو في حادثة
واحدة اذا دخل في السبب او الشرط فاجاب بان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم
عما عداه مقيدة ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق قوله وهو قوله عم ليس
في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وبهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ
للمحدثين فقد رواه الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع
غيرهم ولكن ورد من حديث علي رض وليس في العوامل شيء اخرجه ابو داود واخرجه
عبد الرزاق مختصرا موقوفا والدارقطني والطبراني في من حديث ابن عباس مرفوعا
ليس في العوامل صدقة وهو وان ضعفه سوار بن مصعب فقد اعتضد وتوجه
العمل به وورد من حديث جابر مرفوعا ليس في المثيرة صدقة اخرجه الدارقطني واسناده
حسن واخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفا وهو اصح قوله قلت ان اردت
الخ كان المناسب ان يقول فقلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على
الحوامل فاكتفى عنها بنفي عنها قوله او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح
احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا بقي السنة المعروفة فالحجة
بالتبعة في بناء الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة
ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر
فلا حاجة الى العدول عنه مما لا يساعده الاطلاق الى ما ليس بمتعارف اذ هو لعمية
لا يجوز منكرها في مقام البيان قوله لاقترانه بالصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة فالصبي لا يجب عليه الصلوة

فتأمل

فلا

فلا يجب عليه الزكوة عملا بمطلق الشركة المقتضية للمساواة في الحكم ولك ان تقول
الزكوة لا يجب على الصبي عندنا ايضا لعدم وجوب الصلوة لقول ابي بكر رض بحضرة
الصحابة والله لاقتلن من فرق بين الصلوة والزكوة وبهذا الاثر اذا وجبت الزكوة دون
الصلوة يلزم التفرقة لا محالة فقد قلنا بالفرق في الحكم ههنا ومن ثمه قال بعض المتاخرين
من الاشياخ نحن لا نقول بالقران الا في هذه الاية والجواب ان عدم الوجوب
على الصبي ثبت بقوله عم رفع القلم عن ثلث الصبي حتى يحتلم الحديث فدل على نفي
الوجوب وبادلة اخرى عقلية تقتضي لذلك قوله قلنا عطف الجملة لا يوجب الشركة في
اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخ اما ان يوجبها باعتبار فائدة
او باعتبار معنى آخر فلا نم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات بلا ولكن وبل مع وجود
العطف ولا نم الثاني ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى
الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان قوله ان الشركة انما وجبت في الناقصة
لافتقارها الى ما تتم من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ في
اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة
جبر الانفصال كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة قوله اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق
لما ذكر الخبر ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة
يتعلق بالشركة ايضا لان غرضه تعليق الثلث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في
حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط
تطلق الاولى ثلثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في الثلث كما تشاركها في
التعليق لانا نقول لما ذكر خبر الثانية دل على انه لم يعتقد مشاركتها للاولى في وصف الحكم
اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة في الثلث لا يمكن اذ الطلاق
لا يتجزى وتكميله يثبت في كل مناف لغرضه في الاولى وهو وقوع الثلث قوله والعام
اذا خرج مخرج الجزاء الخ من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه
مطلقا وعندنا لا يختص مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه
عما هو المختلف فيه فلذا قسم المص على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الاخير
قوله كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر الاولى عدم ذكره فقال وكيف
وكقولك الاخ انك لتغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت
الليلة فعبدي حر قوله او لم يستقل في نفسه في افادة المعنى بلا احتياج فيها الى الضميمة

غيره مثل نعم ونحوه ان يقول الاخر ان كان لي عليك كذا فيقول نعم او يقول اليس لي
عليك كذا فيقول بلى ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفيا او مثبتا استفهاما كان
او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او لم يقم زيد قلت نعم كان تصديقا لما قبله
وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما او خبرا فاذا قيل لم
يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل للاخر اليس لي عليك
الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه [illegible]
تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل
في جواب قوله تع الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ معناه لست ربنا وهو كفر
ولو قال رجل للاخر الست طلقت امرأتك فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق
وكذا في الخلاصة ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بل
ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف
لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي بالمال
في المسألتين في الوجهين تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى وهكذا في
شرح المقدمة لابن الحاجب قوله يختص العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور
الثلث لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب
بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون علته لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها
مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد
عليه بان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء السبب واجيب بان المراد من ذلك سبب النزول
مثل بقاء حكم المخالفة في صلوة النهار والرمل في الحج ورد بمنع الخصوص به لبقاء الملك
بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام
شرعية جعلت كالجواهر على ان النبي عم انما جعلت المخالفة والرمل بعد زوال السبب
تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول
المعنى فلا يقاس عليه قوله واما الثاني فلان كلامه اي المجيب مبني على كلام الداعي
فصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء والاستقلال فاذا نوى
صدق ديانة وقضاء قوله لان الجواب عام لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط السؤال
قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجيء الزيادة في افصح الكلام كقوله تع هي عصاي
اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب قوله تع وما تلك بيمينك

يا موسى

مطلب الزيادة على قدر الجواب

يا موسى مع حصول الكفاية بهي عصاي قوله وقوله مآرب اخرى في جواب قوله تعالى وما
صلعم هو الطهور ماؤه في جواب السؤال عن التوضي بماء البحر وان اردتم بها الكشف
عن السؤال وبيان حكمه فلا نم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة قوله لان نحو رجم ليس
بعام وكذا سجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع
في الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معنى
لا لفظا ولا معنى وهما ليسا من القبيلين قوله بسبب لا يحتمل انه قبل كرها او قتل او قذف او
سياسة او زنا بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او للقضاء المتروكة
او للسهو قوله لانواع الكلام اي من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها وعموم
القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان
الشرط في معنى النفي فتعم قوله والاشبه في الجواب ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر
حسن ليس من عنده وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة ان يقال في العام
او المطلق اذا خرج الى اخره يختص او تقيد بنسبه وان زاد العام على قدر الجواب
يختص بالسبب قوله كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من
كل نوع من انواع المال واحد حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجزي وذهب
الكرخي من اصحابنا الى منعه وقال بانه لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال
بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا ان الجمع المضاف
مفيد للعموم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة
فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فتتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا
ان الصدقة نكرة في سياق الاثبات فلا يعم فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة
الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من
جملتها اذ الواحد جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون ممتثلا به قوله وعندنا
يقتضي الخ اي مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تع يجعلون اصابعهم
في اذانهم اي كل شخص يضع اصبعا واحدا من اصابعه في اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه
فيها او في غيرها من اذان القوم وعورض بهذا الاصل بقوله تع فاجلدوهم ثمانين جلدة
فان ثمانين جمع قوبل مع الجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانون لا يقال لا نم
ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد ليس الجمع المصطلح واجيب
بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد هؤلاء الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك قوله

مطلب خذ من اموالهم صدقة

مطلب مقابلة الجمع بالجمع

اصابعه

فصل
المشروعات

والامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب
الحديث مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر
بالشئ نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد لوقوع النكرة في موضع النفي او هو النفي
قوله المقتضي اذ النهي معناه النفي قوله وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده هذا ان لم
يفت المقصود بالامر لفعل الضد كالامر بالقيام فان فات ففعله يكون حراما كالافطار
بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند ضيق الوقت قوله يقتضي ان يكون ضده في
معنى سنة واجبة هذا ان لم يفت بعدم الضد المقصود وان فوته كالايمان بالنسبة
الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المامور فلا يلزم
ان ترك المامور به يكون ضدا له لان الامر متضمن للنهي عنه بلا نزاع والفرق بين موجب

مطلب
الفرق بين المقتضي والموجب

ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل في غير الملفوظ والايجاب في الملفوظ فهو اقوى ح
قوله وفي نفس الثبوت ضرورة فتثبت ادنى درجات النهي هذا ما اختاره المص
وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد
باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت به الحرمة قوله يسمى اقتضاء
لشبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ثابتة بالضرورة فلذلك تثبت
موجب الامر والنهي ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام قوله فاذا لم يفوته
كان مكروها لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر
بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يختر القول باثبات الاعلى وهو الحرمة ح
يحتمل الكراهة في قوله يقتضي كراهة ضده على الكراهة بالمعنى الاعم من الحرمة وما يقرب
منها ليكون المعنى انه يقتضي كراهة هي التحريم ان فات المامور به بفعل الضد
وان لم يفت به لم يكره بتلك ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا
ينعكس ولا محذور في تبديل الاوصاف بتبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا
بالامر الانسب في العبارة ان يقول لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم
وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان
ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب فلا يكون الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده
وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كان الكراهة للتحريم قوله لان ترك الصلوة
مفوت للمامور به هذا التعليل للدفع لا مقول قول صاحب الميزان قوله والمعاقبة هنا
ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا على تقدير التسليم يعني سلمنا ان ترك الصلوة حرام

ويعاقب

ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف تثبت العقوبة بمباشرة فعل مكروه
قوله وان لم يفوته يكون مكروها هذا التقسيم قوله فاذا فات وكان ينبغي ايراده كما ذكر
صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم ساق هذا الكلام ينجر الى ما ذهب
اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما نبه الشيخ
يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على
الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق مثل الصلوة فلا يحرم
الضد الا عند مضيق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره
الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق
فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل
بالفور يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق
هل هو على الفور ام على التراخي ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا
يمكن ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر
من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من
الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه
يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب
الموسع في اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلي
ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع
حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض اولى فكل شئ يكون مفوتا او مفسدا
لهذا الفرض الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له
كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق واخرى في الموسع بعد الشروع
فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي انتهى قوله والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو اي الامر لا يصلح لذلك اي لاضافة التحريم اليه لان
الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده فالاولى ما قاله فخر الاسلام قوله لما كان على التراخي
لم يجعل كذلك اي لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان
قيل فعلى هذا ما ذكره الشيخ من المذهب يقتضي ان يكون ضد الامر المطلق مكروها
وليس كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه
فان الكراهة عبارة عن طلب ترك الفعل الذي يصير تركه سببا للثواب

وفيه لا شك ان تركه تاخير الزكوة مستوجب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه
فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك
الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا بمقتضى في زمان يتخلف عنه حيث
لم يكن لا موضوعه ولا لازمه قوله يقول بعدم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا
السراويل بل متفق عليه من حديث ابن عمر قوله لانه لما نهى عن لبس المخيط كان
مامورا بلبس غير المخيط لقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة في الادلة فكيف
يثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا
فانها منحصرة في مفهوم اللقب والشرط والصفة وهذا ليس واحدا منها تامل
قوله لا نسلم فتثبت به سنية لبسهما اي يثبت بهذا الامر الضمني سنية لبسهما
لانه ادنى ما يثبت به الكفاية فلا يتعداه الا ما فوقه عملا بمقتضى الضرورة ولقائل ان
يقول لا نسلم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته وستر العورة فرض فينبغي ان
يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون بالانفراد واجبا ومع الانضمام الى شيء
اخر سنة فيكون لبس الازار واجبا وسنة باعتبارين وان فوته كان واحتياطا
لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا او لا وعدم الترك مفوت للمنهي عنه اي
لبس المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا قلت هذا مبني على ان الضد يكون
وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس
المخيط وعدم لبسهما ليس بمفوت للمقصود اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا
يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار قوله قلت الحاصل انه لم يرد بالسنة ههنا ما
هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلعم او قاله لان ذلك لا يثبت الا بالنقل
وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك قوله ولهذا اي
ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن
مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له قوله لان السجود على مكان نجس اقتضاء
من حيث ان الامر بطهر الثياب والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت
ضرورة الامر بالسجود على المكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت
المامور به وهو فعل السجود على مكان طاهر جائز ويسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا
مفسدا قوله وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل لها لان جبهته اذا لاقت محل النجاسة
اتصفت بما اتصفت منها وما كان متصفا بالشيء كان محلا له يعني والتطهير عن محل النجاسة

فرض

فرضي دائم في جميع الصلاة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة في وقت
ما مفوتا للفرض والثاني ان ابا يوسف جعل هذا من باب يكون فعل الضد مفوتا
للمامور به كما في القعود في الصلوة بالنسبة الى القيام وههنا عكس فيهما كما في الصوم
لانه كما يتحقق فوت الصوم بوجود الفطر في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف
عن حمل محل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء من صلاته ولا يلزم من ان النجاسة
اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا جعلناه
حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان
النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف
في الموضع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز
فتامل قوله المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان شرعية المشروعات التي
عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا
يسلكونها قوله عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لا بدل مفصل من
مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعراب مثل ذلك بدل البعض من الكل
فهو غلط قوله وبالرفع خبر مبتدا محذوف او بدل من محل الجار والمجرور بالنظر
الى كونه معمول الخبر والجملة العزيمة هي فعيلة بمعنى المفعول من العزم وهو القصد
المتناهي في التوكيد ولما كان لفظها موضوعا في اللغة للرقية لتحقق القصد المؤكد
فيهما من الراقي وسميت جماعة من الرسل باولي العزم لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله
فاصبر كما صبر اولوا العزم ولم يبعث الله تعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأي وافر فمن
على الاول للتبعيض وعلى الثاني للبيان قوله هذا بيان لاصالتها لا انه قيد في التعريف
لكن ان تقول لم لا يجوز قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف
وهو فاسد والجواب ان المراد انه ليس مفهوم مغايرا للمفهوم قوله اصل منها بل
هو بيان وتفسير للاصالة لان معنى عدم التعلق بالعوارض وح يجوز اخراج
الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف
الى المفسر لا الى المفسر قوله تخرج الندب والكراهة عن العزيمة اي لاختصاصها
على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها
بفعل الامر الحرام للعذر وح على هذا التفسير تكون المشروعات ثلثة انواع عزيمة
ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين ظاهر

لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة **قوله** والثاني لايخ اما ان يعاقب بتركه اولا قال بعض الشراح والثاني لايخ من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله اولا مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل **قوله** الحرام داخل في الفرض او الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرف في موضعه قال بعض الشراح ترك المنهي عنه ان كان الدليل مقطوعا به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك الخمر وان كان الدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وان كان بدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه باس ضعيف والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قيل والاولى ان يقال فعل المكلف لا يخلو اما ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كفر جاحده ففرض والا فان عوقب بتركه فواجب او لا فان واظب النبي عم فسنة او لا فمندوب فان عوقب بارتكابه فحرام او لا فمكروه واما الثالث فمباح وللقائل ان يقول ترك الفرض فهو بعض عنه فالاولى ان يقال ان يستحق فرض العقاب بتركه او ضعيف العقاب على تركه واجب **قوله** فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف **قوله** وهي ما لا يحتمل الزيادة ولا نقصانها ينبغي ان تقيد الزيادة باللزوم فيقال هي ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزاد عليها لا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة وللقائل ان يقول يشكل هذا على قول ابي يوسف فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة المنفية ان تثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد في الزيادة بعد البيان والنبي عم بين اي الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا مطمئنا لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن بمجرد دعوى الشهرة لا يكفي الا ان يقال تلقي العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعملا به على وجه اللزوم كابي يوسف على ان اخبار

مطلب في الفرضية والواجب والسنة

الاحاد

الاحاد وتلقيها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي يقابل بمقابلة الفرض العملي بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف المصطلح **قوله** وهذا التعريف ليس بجامع مع دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا عن دخول اغيار المعرف والجواب انا لا نم انه ليس بجامع لان المراد بقوله ما ثبت اي لزومه وانما تركه لو لا انه الاقتضاء على ان الفرض لا يكون الا لانه ما صح لا ينتقض التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا وللقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلوة بفعل المصلي وكالتعديل في الاركان وكمسح ربع الراس وكالترتيب بين الفوائت كالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا التعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الاخر وقيل اكثر ما ثبت الفرض الاجتهادي باخبار الاحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان المعتبر للمبين لا المبين ومن ثمه قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة **قوله** تاركه كليا اي تركا كليا يعني دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأمل **قوله** كالايمان وهو الاذعان والقبول لمدلول الشهادتين مع التلفظ بهما عند قال جمهور المحققين ان التلفظ بهما شرط له لا شطر **قوله** وحكمه اي حكم الفرض فذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو الفريضة فتفسير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع **قوله** يجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي **قوله** اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار يعرفون نبوة محمد عم ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفي بعض الشروح عالما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد **قوله** وعملا بالبدن

ثت

اي تجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل **قوله** حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في الضبط كان ينبغي ان يقول و ضم اليا ويمكن ان يقال ضبطه لبنيته على باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح الكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف لاختلافهما في البابين اما اليا اما اليا فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فتامل والحاصل انه من الكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلة واما لا يكفر اهل قبلة فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر **قوله** ويفسق بضم اليا وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير عذر واستخفافا اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر **قوله** والواجب بالرفع او النصب عطفا على فريضة على الوجهين **قوله** وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم بهذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت الشبهة في دليلهما فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يوجب ما القطع فيخرج السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقى واعلم ان الواجب في اللغة هو الساقط ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني لا يتميز بالعدم وان كان في الحكم العمل ثابتا موجودا او لسقوط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي فكانا تحملناه عن اختيار او المضطرب ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل من حيث يأثم بتركه عملا له شبهة بالفرض ومن جهة لا يكفر جاحده له شبهة بالنفل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف **قوله** وحكمه اللزوم عملا فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لان محل الفرض على وجه يلزم من تركه النقص وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه يلزم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه لزوم الفرض **قوله** لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اعلم ان تركه

العمل

العمل بالواجب على ثلثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا او تركه غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله لانه رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثاني لا يضلل ولا يفسق من سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر هنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال لا يفسق بتركه الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على الوجه الاستخفاف يكون ضالا لا محالة ومن الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا كذا في التحقيق وقال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المص وصاحب التقويم ولا يلتفت فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشا من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فتامل **قوله** واما متاولا بكسر الهمزة وقد يتكلف الفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه محذوف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقى الخبر على نصبه **قوله** او بمخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الاحر الواب ومحمول على غير الوجوب بقرينة كذا **قوله** قلت هذا الحكم على الغالب الى اجيب ايضا بانه يمكن ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فاما رد العام المخصوص والمؤول فلا يوجبه لاختلاف العلماء في حجته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بينه في موضعه فلذا لم يذكره هنا **قوله** جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين الى ان النزاع لفظي رحمه في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة والا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول

تفسير الفاسق

متنوّلا فاسق دون الشافعي وانما يتم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان
من معنيهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت
ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم
المعنى على ما صرح به الغزالي ومن ههنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان
الافتراض الذي ثبوته بظني ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به
غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج
بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او
بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر
علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف
ان المناقشة معهم لا معهم على ما عرفت من ان التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا
اضطروا الى اصطلاحها ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض والواجب هذا
ثم استعمالهم الفرض بما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي اطلاق شائع
مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى
فرضا عمليا وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة الاستعمال
مجاز فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض
علما وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون الفرض في حق العمل
وفوق السنة كتعيين الفاتحة **قوله** وسنة بالرفع او النصب بالعطف اما على
فريضة او واجب على ما مر **قوله** والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين
السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عم من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر
من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير
افتراض ولا وجوب ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب
فالاحسن ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة وهذا
التعريف هو التام **قوله** وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها الا انا امرنا باحيائها بقوله تع وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عم من احيى سنتي لم ينله شفاعتي ح الاحتياج
في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عم متبع فيما سلكه من طريق الدين
لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عم تركها احيانا والذي

مطلب السنة

يظهر

يظهر لي انما ذكره شمس الائمة انسب وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة
حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما على انه تعريف لفظي بانه فيه
المناقشة فيه **قوله** استثناء منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب
ان يورد هنا في اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة
المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك **قوله** عند الاطلاق
كقول الراوي السنة كذا وكذا وهذا السنة وهذا هو السنة **قوله** تقع على سنة رسول الله صلعم
وغيره من الصحابة رضه ولا ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام
وجمع من المتاخرين واختاره المص لانا مامورون بحجيتها باتباعهم لقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي
عليه السلام لا غير وانما يطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لا نزاع
في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عم كما يطلق على طريقته وانما النزاع في اطلاق الراوي
لفظ السنة على ما ذا يحمل عليه وما ذكره لا اطلاق المحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم والاطلاق
المطلقة وانما العمدة في ذلك العرف الشرعي وهو قاض بصرفه الى سنة عليه السلام كما
ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى ورسوله عم دون غيرهما وهذا هو الخلاف
وفاقا وقال صاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد
الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فيتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا
تقليدهم واجب مقدم على القياس فتكون طريقتهم متبعة كطريقة النبي عم فلم يدل
الاطلاق على انها طريقة الرسول عم بل التميز بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة
ومنه ما روي عن النبي ان الوتر سنة وما روي عن محمد عيدان اجتمعا في يوم احدهما
فرض والاخر سنة اراد واجبا بالسنة قال ذلك حين وقع العيدين في يوم الجمعة **قوله**
سنة الهدي وهي ما كانت اقامتها تكميل الهدي اي الدين وحكم هذه السنة ان تاركها
يستوجب اساءة وكراهة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة افحش من الاساءة
هذا ان لم يصر على الترك فان اصر كان ضالا وفي بعض الكتب الاصول وتركها ضلال
ولعله اراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب
قوله او يسمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها انما سمي جزاء
السيئة في الاية سيئة للمشاكلة وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق المص على جزاء
الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لا من باب

بصرفه

مجازا مثلا كله ويمكن ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على اجزاء السنة سنة
قوله حتى قال محمد الخ وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرائض والواجبات
فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول
ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك **قوله** وزوائد
قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفا على سنة الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد **قوله** كتطويل الركوع والسجود وذلك ان تقول الفرض
في الركوع والسجود مجرد الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار
ثلاث تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلهما ما زاد على قدر المسنون
لا المفروض **قوله** وتاركها لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة
البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع **قوله** ونفلا بالرفع
عطف على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب ان نصب ما عطف عليه بفعل
محذوف والنفل في اللغة الزيادة على المقصود منه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على
المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات المفروضة
على الانواع السابقة من الفرض والواجب والسنة **قوله** وانت ترى انه عرفه بحكمه معنى
والتعريف بالحكم يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف
على الحد الذي هو الحكم ههنا فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا
حكما فيكون دورا مصرحا وهو محال والحق انه لا دور لان المتوقف عليه الحكم التصور بوجه
ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه وقع اختلاف جهة التوقف لا دور **قوله** وعرفه بعضهم
بانه العبادة المشروعة لنا لا علينا فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني خرجت
السنة لان علينا احياءها وفيه نظر لانه ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى
لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك
بعضها من الملام والاثم فباعتراض لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون
مانعا **قوله** صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل لانه لا يذم تاركه **قوله** والزائد على الركعتين
للمسافر نفل لاجل انه يثاب على فعله فيه نظر فان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا
وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
لاختلاط النفل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتاخير السلام كذا في شرح
المغني **قوله** الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة وكذا على الآية على

قول

يؤدبون

قوله الا انه يقع فرضا مع ان النفل مما وقع عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على
الثلاث والآية **قوله** كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تركها ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها
اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا
انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها حنث وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة
وهو فيه وايضا اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل فان كان الاول فممنوع والا لم يبق
الفرق بين الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض
انها فرض على ان ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر ويمكن ان
يجاب عنه بان وصف بالفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتأمله **قوله**
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى
كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما ثبت بالذات لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفل
اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا
فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى النفل وهو يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لما
لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لانا
لا نسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع **قوله** انما اداه اي الجزء الذي اداه المكلف من
النفل بالشروع صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان كل جزء
بتمامها يتحقق الثواب فان قيل صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدم على صحة المتاخر ايضا لزم الدور قلت
هو دور معية كما في المتضايفين فلا يضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم فالجهة
مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد
الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وصف الصحة و
العبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع فلها حكم
البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي
ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لا مبطل فجعل

وصف الوضعية

الوجه

هذا القدر بمنزلة تمام الحج للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تع ومن يخرج من بيته مهاجرا عبادة
الى الله ورسوله الآية فان قيل ثبت ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الشروع لكن لكون الباقى
نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من
العكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وايضا المؤدى
قايم حكما والباقى معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف
الموجود على المعدوم **قوله** ولئلا يلزم علة اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى
لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك لانه اذا اتم الباقى كان عبادة بالاتفاق
ضرورة فلو كان المؤدى الذى قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلوة الواحدة من العبادة
ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة **قوله** وانما يلزم الباقى الخ هذا
دفع لما اورده السائل على الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المردد من انه
اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه **قوله** وقال الشيخ الخ دليل آخر يعقل على الزام
الباقى ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقى لكونه شرطا لبقاء المؤدى عبادة **قوله** فجعل
كل جزء تقدم عليه شرطا الخ فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد التى بعده عبادة
وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة
وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة
وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقى عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا التحقيق
بهذا الموضع **قوله** الامتناع عن اداء الباقى لا يكون ابطالا للمؤدى بهذا وارد على قوله
وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقى **قوله** فلا يعتبر
هذا الابطال الضمنى فى حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه **قوله** كمن صلى الظهر لا يحل له ابطالها
لانعدام شرط بقائها على وصف العبادة **قوله** فانه الخ الامتناع عند ابطال لانه ابطال ضمنى
بما يناقض العبادة فسرت الاجزاء المتقدمة قيد بالمصر لان غير المسافر اذا صلى الظهر
قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء الجمعة
حتما منهى عن اداء الظهر بخلاف الظهر فانه رخص له تركها ترفيها **قوله** لما وجب لصيانته الخ حاصل
ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما صار فعلا لله تع وهو المؤدى
ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين
وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق

الاولى

الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر فى الابتداء هذا ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزمه
فى الاول دون الثانى ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشروع وجد فى معصية دون
القول **قوله** ورخصة بسكون الخاء المعجمة والرفع عطفا على عزيمة ويتأتى فيها اوجه الاعراب
ما يتأتى فى عزيمة وهى فى اللغة اليسر والسهولة وفى الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام
متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير عن عسر الى يسر ترفيها وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم
وفى كل **قوله** ويقال فى وجه الخ وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو
الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الآخر وان شرعت
مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا فى الجملة فهو الاتم والا
فهو النوع **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض انما لا نسلم ذلك فان
الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو فى الواجب اقوى واشد منه فى الممكن حقيقة
اذ القائل بالتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها مع فكل من الاحتمالين فى حقه
ظاهر **قوله** والتسمية توصيف بالمناسبة وانما كان الشبه اه قال صاحب المفتاح واعتبار
المناسبة منزلة الاقدام ربما شاهدت فيهما ما تعجبت **قوله** فان قلت التقسيم اما تقسيم
الكل الى جزئياته او الى اجزائه تقسيم الكلى الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها
اقساما كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهق والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان
والفرس والحمار وخاصته صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان
حيوان وكذا الفرس والحمار وتقسيم الكل الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وشرطه
خاصته صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسمار
ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤتلف منها **قوله** والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثانى
لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع الاربعة بل يصدق على كل منها **قوله** قلنا
القسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز مع يكون من تقسيم الكلى
الى جزئياته هو المراد من هذا الجواب وهو جواب فى الجملة ولا يخفى على متامل انه لا يدفع السؤال
لان التقسيم لا يخلو من احد القسمين وهذا ليس احدهما **قوله** كان المناسب ان يقول اولا
ثم يقسم وهو قد قسم ثم عرف لكونه ماهيتها مختلفين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى تعريف واحد
لان الحد مبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان
فى جميع الاجزاء فلا يجتمعان فى حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها حقيقة

وبعضها مجازٌ وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرّف
كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفان اذ احدهما مخرج والآخر غير مخرج وفيه شئ لانه يمكن جمع مختلفي
الماهية في امر ما بان يقال في المستثنى هو المذكور بعد الّا **قوله** المراد من الاستباحة ان يعامل
المباح بفعل الحرام في سقوط المآخذة وهو ان لا يكون المباشرة مؤاخذة لا انه يصير مباحا
لان المحرّم وحكمه قائمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة
مع قيام المحرّم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد **قوله** ولا
يلزم من سقوط المآخذة بالحرمة ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة
ثبتت الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة قائمة مع ترك المآخذة بها وتقرير
الدفع انه لا يلزم من سقوط المآخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المآخذة
من لوازم الحرمة حتى تنتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو
او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب
بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام
في حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوي
الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا
عرّف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته **قوله** ولما كانت
الحرمة مع سببها قائمين في هذا التفسير كانت الرخصة اكمل الّا ان كمال الرخصة بكمال العزيمة
فلما كانت العزيمة كاملة من انها لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ولك
ان تقول اذا كان المحرّم وحكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح
وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تبيحه الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل
بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك
الراجح غير جائز فيها لان الدليل المحرّم راجح على المبيح في العزائم دون الرخص فتنبه
لذلك **قوله** الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتى لو قتل
على ذلك كان ماجورا الّا ان يكون مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة
حتى لو صبر الى ان قتل كان اثما فان الله تعالى اباح الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه
عن ذلك متلفا لنفسه بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا ولقائل ان يقول الرخصة
لا يطلق عليها اباحة كما مرّ وليس هذا كذلك **قوله** وتناول المضطر لما مرّ اه حاصله
ان في التناول لكمال مال الغير حالة المخمصة لدفع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له

بالضمان تحصيل للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناوله
حتى هلك فانه يفوت حقه من كل وجه وفوات احدهما وبقاء الآخر كان بقائهما وفيه نوع
مصلحة من فوات احدهما وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه على نفسه فيكون ماجورا لدخوله
في المؤثرين على انفسهم **قوله** وهو وجوب اداء الصوم وتراخى الى ادراك عدة من ايام اخر
حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فاذن تكون العزيمة هنا ادنى
حالا من العزيمة في المكره على الافطار لان الحكم لما تراخى ههنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة
وهي اباحة الافطار حرمة فكانت شبيهة بالافطار في غير رمضان وبه تخرج عن حقيقة
الرخصة الى مجازها بخلاف الرخصة ثمه فانها مقرونة بالحرمة القائمة السالمة عن المبيح
والحاصل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى مبتنية على
عزيمة من كل وجه كانت رخصة من كل وجه ولما كانت هذه مبتنية على عزيمة من وجه كانت هي
ايضا رخصة من وجه **قوله** لكمال سببية اي فعل العزيمة **قوله** حتى كان الصوم في السفر افضل
من الافطار عندنا وهذا ولقائل ان يقول لا نسلم ان وجوب الاداء حكم السبب لان حكم
السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما يثبت بالخطاب لا بالسبب
كما تقرر ولئن سلمنا انه حكمه باعتبار افضائه اليه لان انتفاء وجوب الاداء على نفس الوجوب
فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام
يتناول المسافر وغيره بوجوب الصوم وحرمة الافطار قوله بغير فان كان مريضا او على سفر
خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب الضمني
عاد على موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعي ايضا بلا اختلاف رواية عنه
في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبته صاحب
الكشف رواية عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين من زيادة العلم دون النافين لانهم
كانوا اتباعه لاحتمال كونه قولا مرجوعا عنه حتى انعدم اثباته لانا نقول بعد ما استقر عليه الحال
من عدم الخلاف ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق
النظر فيه والرقي على من يقول به في ما في الحال **قوله** وتردد في الرخصة وليل ثالثا على ان لوية
العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين
اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة كما يترفه بالافطار حال الكافة يتكلف الصيام
حالة افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر
ان وجدت المشقة فقد يترفه بموافقة الناس في الافطار لا في الانفراد بالصوم

وان سائر ان من جنس المشقة ما لا يخفى فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه خصوصا
اذا وجدت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة
وهو اقامة حق الله تعالى وجزيها ظهر به ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى
لبقاء الحرمة وبها ليس كذلك فيها لم تكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتاخر حكمها تجبر
باعطائها معنى الرخصة من وجه تكملة فكانت كالقسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم الخ
لقائل ان يقول كان الواجب ان تكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدوة بدليل
عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فتكون اولى
ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به
على وجه يؤدي الى انتقاضه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاداة بينهما ما تشتهيه يقتلها فرقا
بين النفس المؤمنة والكافرة قوله واما اتم نوعي المجاز وهو ابعدهما سواه من الانواع
عن حقيقة الرخصة قوله من الموضوع والاغلال وهو المواثيق اللازمة الخ والظاهر ان
المراد بهما شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة الثقيلة قوله لم يجب علينا اي لم يكن
المشروعة في ملتنا ولكن لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان شرع
من قبلنا ما لم يتم الناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شبيها بالرخصة من حيث انه
رفع عنا من شرع غيرنا شيء ولولا رفعه واسقاطه عنا في شريعتنا لوجد في التكاليف به مشقة عظيمة
فهو من كمال الامتنان وكرامة بهذا النبي صلى الله عليه وسلم حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل العناء
قوله فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه بما هو رخصة
حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة
مجازا من كل الوجوه لتكون البداءة بحقيقة الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبهة بمجازيتها من كل وجه قلت
نعم ولكن روعي في ذلك اسلوب آخر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت
الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ منها بما ليس فيه شبهة تزحزحه عن حقيقة الرخصة وهو
المعبر عنه بالاكمل ثم اعلى بما فيه تلك الشبهة بما ليس فيه شبهة من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاتم
ثم قوبل بما فيه شبهة تزحزحه من حقيقة الرخصة بما فيه شبهة تزحزحه عن مجازيته الرخصة قوله
ويمكن ان لا يوجه كلامه الخ حاصله النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة
واسقاط ما اسقطه الشرع معناه ترك ما اسقطه والذي اسقطه الشرع هو الاتمام فتركه
هو القصر فقول المص كالقصر اشارة الى ترك ما اسقطه الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من
التكلف قوله اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة

بل

بل عزيمة حتى قلنا ان ظهره كفجره وليس له الاكمال الا ان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين
حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على رأس الركعتين الاوليين ومكروهة
غير مفسدة ان قعد لخلط النفل بالفرض قبل التمام في الاول وبعده في الثاني وقال الشافعي
رخصة حقيقية اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء
قضاها في السفر او في الحضر وفي قول يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر واحتج بقوله تعالى ليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الآية شرع القصر بلفظ
الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح يذكر للاباحة دون الوجوب فكان
المسافر مخيرا بين القصر والاكمال قوله ولنا ما روي انه عليه السلام روي عن علي بن ربيعة
الوالبي قد سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخشى وقد قال تعالى ان خفتم فقال لي
اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم ولابن حبان فاقبلوا رخصته واسم الاشارة راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر واشكال الامر عليهما بناء على
انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعا
على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام
لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا
على مفهوم الشرط قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف
على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعلموا بها واعتقدوها كما يقال
فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من وجه كل وجه
اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال للمديون تصدقت بالدين
عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون
ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى
التمليك فيقبل الرد وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر
في المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيده ذلك حديث عائشة رضي الله
تعالى عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة
الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رض فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضي الله تعالى عنه
صلوة السفر ركعتان والاضحى والفطر والجمعة غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم

اخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للتي هي
الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل فان السفر امر طار عليه وسمع قوله تعالى واذا ضربتم
في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا الصلوة وقوله عليه السلام حين قيل له انقصر
الصلوة ونحن له آمنون صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث
انس بن مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة اخرجه الاربعة وحديث
وقول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت
اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان النبي صلعم كان يفعل في السفر ويتم ويصوم ويفطر
على صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة
يخرج عن الاتيان بالاربع فحملنا بالحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها التأويل وقلنا ان
صلوة المسافر مبقاة على اصل شرعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظاهر ما ذكرناه من الادلة المحتمل
التأويل والترجيح للاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها رخصة اسقاط
مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل وهي الحضر ولكن لم تشرع تخفيفا
لعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما لا يحتمل التأويل وهو المسمى بما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته من
الادلة وفيما يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الادلة بالدليلين
وجمعا بين الطريقين **قوله** والجواب الخ يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا
الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطييب
انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله
تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بهما ركنا بلا جناح
لما من الدلائل غيره ولئن سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يصر ما نحن فيه لان
الاباحة يثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل
وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف
في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملناه على قصر الاحوال كالايجاز توفيقا بين قول
الرسول والآية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط في الآية بحال
المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة
اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور
وهو حديث عائشة رضي الله عنها ودعوى الشهرة يكفي للاثبات لتلقي الائمة له

بالقبول

بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا **قوله** وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وفي هذا الاستثناء ثلاثة اوجه لانه اما متكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون المعنى حرمت عليكم
هذه الاشياء حالة الاختيار فحسب لا حالة الضرورة فتكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة
الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما نفي من الاثبات السابق فيكون النص
دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه
الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار واما ان يكون مفرغا على ان ما في اضطررتم
مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار اليه والحاصل
ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون المعنى فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها
الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لا يقال قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثناء اخراجا
عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
قوله انه استثناء من الغضب اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من
كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان فينتفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت
في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ
محذوف الجواب لان جواب من شرح دال عليه كانه قيل من كفر بالله فعليهم غضب
من الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل
معناه انما يفتري الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى
هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الرحمة **قوله** ودل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتب
المغفرة على ذلك يقتضي سبقة الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة رحمة من الله
تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر **قوله** وفائدة الخلاف تظهر في شيئين احدهما انه لو
حلف لا يأكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولا يحنث عندنا
والثاني انه لو صبر عن التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك اثم عندنا
ولا يأثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة لما في مقابلتها من العزيمة المشروعة وهي الانكفاف
من الحرمة القائمة وعندنا هي رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة
ليتصور الانكفاف عنها الا ان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة
نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع
عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات

الكل بفوات ذلك البعض المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض وإذا تحققت
الرخصة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا حق الله تعالى لسقوط الحظر بل كان مضيعا نفسه بالقائه الى
التهلكة بلا ضرورة فكان آثما **قوله** والجواب الخ فالآية ذكر المغفرة لهذا التفاوت الزائد على
قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات
المذكورة من مجاعة غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق فان الله غفور يغفر له ما اكل
مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قاله ابن عباس رضي الله عنهما
للتناول مباح فالمغفرة انما في القدر الذي يسد به الرمق لا الزائد عليه فتأمله **قوله** وسقوط
غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا في مدة المسح
رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل ما دامت
مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم لا انه ثبت الحدث بالرجل
غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم
الخف فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة بعد ما اراد
جواز المسح كان اولى لانه اشق فان قلت فاذن تخرج عن ان يكون رخصة اسقاط
لان رخصة الاسقاط ما لا يكون العزيمة مشروعة معها كالقصر ويكون رخصة الترفيه قلت
قبل العزيمة انما لم تبق مشروعة ما دام متخففا فاذا نزع صارت مشروعة والعزوات انما هو باعتبار
النزع والغسل بهذا ولكن في عدم هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لانهم صرحوا
في عامة الكتب من انه اذا خاض الماء فدخل الماء خفيه فالغسل اكثر قدميه بطل مسحه
فانه اذا تكلف غسل رجليه وادخل الخفين من غير نزع اجزاه ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزع
والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه ولزم بطلان
هذا الغسل بمضي المدة ولزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه شيء لانه ذكر في الظهيرية
لو ادخل يده تحت الجرموق فمسح على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما
هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط ولا يصير في ذلك عدهم لها في رخصة الاسقاط
لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب
عن اصل النظر بان الغسل وادخل الخفين انما وقع معتبرا باعتباره قيام شبهة وهو انكشاف
القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث في الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس
الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف وهو الاشبه كما حرر في فصل رخصة المسافر
ولا بعد ان يكون من نوعيها ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب

اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمسافر
ونحوهم اذا اتى بها حيث تصح منه وتكون مسقطة لفرض الوقت وهو الظهر والله اعلم **قوله**
فصل لما فرغ من الكلام على الاحكام يتكلم على اسبابها وانما اخرها عنها وان كانت
متقدمة الوجود وعليها لانها علامات لها وما له العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ
من بيان الادلة والاحكام اصلا بما يشبه بها وهي الاسباب **قوله** ولهذا الاسباب اختلف
العلماء هل الاحكام المشروعة اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم جمهور الاشعرية الى الاثبات
في عقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات ومما يشهد لوضع الاسباب وجوب
الصلوة على من نام وقت الصلوة كله وعلى من اغمي عليه او جن من يوم وليلة ووجوب
صوم رمضان على من جن ولم يستغرق جنونه ووجوب الزكوة عندهم على صبي ووجوب
العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية
قوله ويمكن ان يقال انما الحكم صار علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق وهي النسبة الايجابية
او السلبية انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم والحكم هو نسبة
القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور
قوله والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الحقيقي وهو الذي هو تخلل بينه وبين حكم
واسطة يعني بسبب وجوب الايمان بالله ان التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
تعالى وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله
تعالى والجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم يعني سببية حدوث العالم به بسبب لوجوب
الايمان الذي هو فعل المكلف لوجود الصانع له او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك
ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الايمان ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص وبكون جميع الممكنات
باسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجوده ووحدانيته سميت علما ودليلا
خفائه فان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
على العباد وقطعا لحجج المغايرين والزاما لهم لئلا يكون لهم تعنت لعدم ظهور السبب
فان قيل لو كان السبب هو الحدوث الزماني كما فسرتموه لا يبقى القول بوجوب الايمان
بالله تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية
بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في العبادة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة

الى كل احد بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة
الوقوع وعدم الانقطاع او ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات والارضين
واليه الاشارة بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق ولذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق ووجود ركنه
وهو التصديق والاقرار الصادران عن النظر والتامل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا يضر في عدم مخاطبته
بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض كما في
من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما هي
على كونه مشروعا في حق المؤدي لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر **قوله** يعني سبب
وجوب الزكوة ملك المال الذي هو النصاب الغني النامي الزائد على قدر الحاجة وانما
اشترط فيه النماء ليتكامل الغنى الا ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو مقامه في الشرطية
فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء يتجدد المال اذ المال بهذا النماء
يغيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكررا للحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط
قوله والصوم الخ اتفق المتأخرون من مشايخنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة
السرخسي والى ان السبب مطلق الشهود والشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر للمجموع
وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا اوجب
القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحت النية بعد تحقق جزء من اول
ليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب
الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم ان السبب وجوب
الصوم الايام دون الليالي فكل يوم سبب لصومه بمعنى ان جزء الصوم الذي لا يتجزى
من اول كل يوم سبب لصومه يعني ذلك الصوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص
لاختصاصه بشرائط وجوده وبالانتقاض بطريان نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة
واجيب عن قول شمس الائمة بان القضاء انما لزم المجنون المذكور لادراكه النهار دون
الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف
الواجب دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد وبان

النية

النية انما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها
بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه تأمل **قوله** سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي
يمونه ويلي عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان قيل ما الانتزاع
الحكم عن السبب او لانتزاع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم يؤدى
عنه غيره بطريق النيابة كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل والحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكون في مؤنة المكلف ضرورة
دخولهم فيمن يمونهم وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مالي والكافر
ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس فان قلت الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر والاضافة
دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس كما يتكرر بتكرر الرأس
مع اتحاد الوقت فلو جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس فالجواب بوصف
المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي
عليه كالعبيد والبهائم اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر
الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا بل لتكرار الرأس تقديرا فان الرأس لما كان
سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الرأس بمنزلة المتجدد وتقدير المؤنة كما
صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد وعينه تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب
الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم
مقام النماء لتيسير الكون النماء يتجدد بتجدده كما في سبب الزكوة هذا وقال الشافعي
السبب الفطر وقد افاد ذلك وليلزم مع الجواب عنه فتنبه له **قوله** يعني سبب وجوب الحج
البيت بدليل اضافته اليه في الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه اذ
جوازه بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر اي سبب كل من
العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتهما اليه **قوله** وسبب وجوب الطهارة اي
ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلوة
والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدث لان الشيء ما يفضي
اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها

لان سبب ه

فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا له ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها فيعم ما ليس
منها واجبا كالطهارة النافلة لا فيما هو واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب
على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف
بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول
الوقت جازت بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا او لم يقصد فان
قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا
للصلوة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلوة على وجود الحدث
والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط
بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلوة لاستلزام
وجوب الشئ وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا في الفرض
اما النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع
قوله اي سبب مشروعية المعاملات الخمس وهي المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات
والشركات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة
وبيانه ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيمة وهو
مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
ثم يحتاج التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام الصالح وكل ذلك يحتاج
الى اصول كلية مقررة عند الشارع بها يحفظ العدل بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من
يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال
وهو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من
عطف الجزء على الكل وليس بظاهر **قوله** ما سبب العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب
يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة
والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة
بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي

قلنا

قلنا انما الكلام هنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب
الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من قبيل هذا بيان ما نسبت العقوبات اليه
قوله وزنا وسرقة هذا بيان ما نسبت الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما
اليه اذ يقال في كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة فانها سبب للقطع لاضافة حد السرقة اليه
فيقال له حد القذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الايذاءات
قد شرعت مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تاثير في ايجاب تلك الايذاءات فكانت اسبابا
لها **قوله** وامر دائر بين الحظر والاباحة هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات **قوله** ليكون معنى العبادة
مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملائمة بين الاثر
والمؤثر **قوله** والافطار عمدا فانه مباح اه ولا يشكل عليه الافطار بغير مباح كالزنا وشرب
الخمر لان موجب الكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو مباح في ذاته محظور
في بعض محله واوقاته مع ما ينضم الى اباحته الذاتية من المحال والاوقات في نفسها في بعض
الاوقات **قوله** اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعني كما ان
الاضافة تدل على ~~الاضافة~~ السببية كذلك تدل على تعلق الشئ بالشئ وتكرره بتكرره عليها
ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث
به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه **قوله** لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف
اليه سببا للمضاف سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان
فلانا سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعة
للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم سببه لانه حادث به
هذا واعترض بان المضاف في قولهم صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف
الى العبادة وليست سببا له فما هو مضاف ليست بسبب وما هو سبب ليس بمضاف
واجيب بان الاضافة تدل على سببية المضاف اليه للمضاف اما ان يكون سببا لوجوده
او لوجوده والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير للوقت فتعين الثاني وهو المطلوب
قوله وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة
الشئ الى الشئ دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اي الحكم
الى الشرط مجازا لعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة والحاصل ان
الاضافة انما تكون علاقة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر
وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه **قوله**

لان الاتصال الحكم بالسبب آه هذا التعليل لجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط
مع ان كل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط
لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل
الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لاتفاقهما على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل
منه باتصال الشرط وما كان اتم كان بالحقيقة اولى **قوله** واما المتقدمون من مشائخنا اه
قيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتاخرين لان هؤلاء لا ينفون ان يكون النجم هو السبب
في الحقيقة لكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقي واولئك تعرضوا للظاهري وفيه نظر
فان المتاخرين يقولون السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا والله اعلم بالصواب

باب اقسام السنة

قوله الخبر والحديث مختصان بالقول قيل انهما مترادفان وقيل
بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين كلي **قوله** والاقسام التي
سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص الى المقتضي ثابتة وموجودة في السنة التي هي
اقواله عليه السلام خاصة اطلاقا للعام وارادة للخاص الاشرف لانها قرآن غير متلو على قصد
الاعجاز فتجري فيها هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة
قيل فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنة
من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي وشرائطه وكيفية التحمل
والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتي بيانه **قوله** وذلك اربعة اقسام الاول
في كيفية الاتصال بنا من الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر والرابع في
بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجية عن نفس كلام
النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية **قوله** الاول في كيفية الاتصال بنا الى آخره
هذا القسم على ثلثة اقسام سيأتي بيانها **قوله** كالمتواتر وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو
تتابع الاشياء على وجه يقع بينها مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله ثم ارسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المص وله شروط متفق عليها وشروط
مختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها فخمسة كلها في الناقلين احدها ان تكون
اماكنهم متباعدة الثاني ان يكون بحيث لا يحصى عددهم الثالث العدالة وتتضمن الاسلام
والرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم
اشتراطها خلافا لفخر الاسلام في الثلاثة الاول وللشيعة في الرابع ولليهود في الخامس
واما الشروط المتفق عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلثة اشياء الاول ان

يبلغوا

يبلغوا اعدادا لا يتوهم معه عادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير
بشيء من العدد فان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضروري
على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى في عدد التواتر قد توافقوا على نقله والثاني ان يكونوا
مستندين في اخبارهم به الى الحس سماعا او مشاهدة حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية
لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه
الاشارة بقوله ويدوم هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا
به والشرط الثاني مستلزم له ونوع يرجع الى المستمعين والمعتبر فيه امران احدهما الاهلية لقبول
العلم بالمخبر به والثاني عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم بالمتواتر
ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالمتواتر ولم يعتبره من زعم ضروريته
قوله فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع
كونهم محصنين وفيه شيء فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يحصروا في عدد معين لحصول
العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
قوله شرط فخر الاسلام العدالة والاسلام بما شرط واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن
الاسلام **قوله** واعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت
لا تسامح لان هذه الاشياء وان سميت شروطا لكنها اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانه جرى بهم
فترجع بالحقيقة اوصافا عرضية له لان وصف الوصف وصف للموصوف لا وصف
فيكون تعريفه بها رسما ناقصا مقيدا لكمال التمييز من تسامح مع الاختصار والايماء الى المداينة
للخبر او عسر تحديده كما هو رأي بعضهم **قوله** عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم تخرج ما يفيد
الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه تخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
على ما ينفك عنه التواتر وهي اما عادية كشق الجيوب ولطم الخدود وهتك الحريم بالنسبة
الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية كالاحوال اللائحة على قوم يخبرون عن جوعهم او عطشهم
واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات **قوله** ويمكن
ان يقال المراد من السنة اه قد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التي سبق ذكرها
ثابتة في السنة **قوله** علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه
وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق
من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالي

الا انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسايط مع حضورها في الذهن
لا ضروريا بمعنى استغنائه عنها اولا بد منها وتوقف الرضي وصاحب الاحكام والضرورة
قاضية بقول الجمهور على الكل الا ان هذا من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام
اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات فلا يبطل بذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم الى اليقين
اضافة الشيء الى مرادفه لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم
انما هو على الاصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء
بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا غير ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء
واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في نخبة الفكر
لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري
او النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة يتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقيني
خاصا بالضروري بقرينة جعل النظري قسيما اليقيني فكأنه مبني على اصطلاح اهل الميزان فتأمل
قوله او يكون بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه
شبهة صورة من حيث انه من الآحاد في الاصل لا معنى لان الامة تلقته بالقبول كالمشهور
وسمي بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على رأي جماعة من الفقهاء لانتشاره من فاض
الماء يفيض فيضا ومنهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون
في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غاير بوجه آخر وليس من مباحث
هذا الفن **قوله** وهم القرن الثاني اي التابعون **قوله** يعني القرن الثالث وهم اتباع التابعين
فلا حكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من الاخبار الآحاد بالشهرة بعد ان كان آحادا
في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر
وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان
مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين او اتباع التابعين خاصة وان صار متواترا
او آحادا فيما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه الاعصار الثلاثة وان اشتهر او تواتر
فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف فيسقط له واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا
باصطلاح المحدثين وهو ما رواه ثلثة فصاعدا الا ان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا
مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول
ومع عدم التهم وفضلهم كان بمنزلة التواتر **قوله** وانه يوجب علم الطمأنينة بحيث يظن
انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الآحاد ودون التواتر حتى جازت الزيادة به على الكتاب

وان كانت في معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام والمصنف وعامة المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال
لا بطريق الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم تكفير
جاحده كما نقل عليه شمس الائمة ووجوب العمل به فلا ثمرة لهذا الخلاف على الصحيح وان قال
ابو اليسر يظهر في التكفير وعدمه لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدد رواته المتواتر
فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية
المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس قلت المراد الترقي من الادنى الى الاعلى لانه
اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو تصريح بما علم التزاما فان قلت
قد قال في الاحكام ان الخبر اذا زادت نقلته على الثلاث سمي مشهورا ومستفيضا
فعلى هذا يكون المراد بها ما عدا الثلاث فقط وفي شرحه لا يعتبر لفظ فصاعدا قلت المعنى
قد مضى في المشهور على مذهب فخر الاسلام وجعله احادي الاصل متواتر الفرع فما بلغ
رواة الحديث عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو آحاد **قوله** وخبر الواحد
في مثل هذا لا يقبل وضع لا يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا
هو مقتضى الدفع خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا توفرت الدواعي على نقله
ثم لم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط **قوله** وقوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة اه فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون
نصا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية خبر الواحد قلت
نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج
عن كونه آحادا والامر فان قول الطائفة موجب للعمل به الا لا تقبل الدعوة فان قلت
المراد جميع الطائفة لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا
قوبل الجمع بالجمع يقتضي الانقسام على الآحاد وعلى انه لا يتصور الرجوع من الطوائف
كلها الى قوم واحد لانه انما يقال رجع الى فرقة اذا كان فيهم اولا فان قلت لو كان الراجع
مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كما ان الشاهد
الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ما لم تظهر
العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع
لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال
فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله امر فيقتضي وجوب الحذر فاما ان الواحد فلا تسليم

ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر الشاهد بان يحد حد القذف
اذا كان المشهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان
المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول **قوله** وبعث
عليا رضي الله عنه حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فالاستدلال
بهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقها على انه انما يدل على القبول دون
الوجوب فان قلت اه حاصل السؤال ان هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد
حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت آحادا الا انه
ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على
ما مر **قوله** وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني
والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد موجب
العلم والعمل وقال القاشاني في رواية والروافض لا يوجبهما وتمسك الفريقان بظاهر قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفاء
اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القبيل الثاني
وكلاهما يمنع اللازم لان اتباع غالب الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآية في الاشخاص والازمان
على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم **قوله** وهو عبد الله اه العبادلة
فقيل انه عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند المحدثين
ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن زبير فاذن لا يعد عندهم اربعا خلافا لمالك فانه
قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس
حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة
لما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس وعمل
الصحابة برده وتركوا رواية ابي هريرة وذلك ان تقول انما رد حديث ابي هريرة لانه لم يعرف
بالفقه وسيأتي ان الراوي اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس ترك ضرورة
انسداد باب الرأي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزم منا فيكون هذا الدليل الثاني غير
الرأي ولنا ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطأ
وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل

باصله اي بعلته التي يبتني عليها الحكم اذ كل وصف منه او من النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في
الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون
احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد مقدما على القياس لما نقضوا احكامهم البينة على القياس
والجواب عما استدل به ان ابن عباس انكار خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم
على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس كما سيأتي وخبر ابي هريرة كذلك
قوله وان خالفه يترك به القياس ايضا ان تلقته الائمة بالقبول وان لم يتلقه الائمة بالقبول
لم يترك الا بسبب الضرورة وهي انسداد باب الرأي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة
التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا لقياس موافقا لقياس
لم يترك الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه
شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيرجح ما هو اقل شبهة وهو القياس ويترك
الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد به باب القياس من كل وجه
صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من
وجوه اما اولا فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين
الاصل الذي به التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه
في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة ملفظة ولهذا تجد في كثير من الاحاديث
شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانهم نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير معروف
بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف الى ما يشير الى هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يقدم
على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته
النار ليس تعقيبا للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا فلان
هذا الدليل الذي ذكره يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس وان
كان الراوي به فقيها **قوله** صار اي خبر الواحد ناسخا للكتاب اجيب بانه لا عموم
للآية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذي يعارضه
دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر
والقياس بقي شيء وهو ان يقال بمخالفة الخبر القياس لا يقتضي انسداد باب الرأي
بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم يرد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجاب بان
المراد من المخالفة ان لا يكون في الخبر جهة القياس ولا شبهة منه لا ان المراد انا لو عملنا به

لكان فيه سد باب الرأي **قوله** كحديث المصراة روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج
عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ورواه
الشافعي بهذا اللفظ وليس فيه [illegible] والفاظه واختلاف على محمد بن سيرين فرواه
البخاري ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقانية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تزكوا
ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد فان قلت
كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان
العدوان بالمثل او بالقيمة وظاهر ما ذكره الشارح يدل على انه معارض للكل قلت لا تعارض
فان غايته بعد التسليم انه وجه آخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه **قوله** وذهب ابو حنيفة
رضي الله عنه الى انه ليس له ان يردها بمقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم
صفة السلامة فقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان ففي رواية
الكرخي لا يرجع لان المشتري لم يصر مغرورا بقول البائع بل انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليقها
وفي رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشتري فصار
كما اذا غره بقوله انها لبون **قوله** انما لم يعمل به لمخالفته الكتاب الخ في الاستدلال بالآية [illegible]
اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يطالبه في مقابلة
الاعتداء هاهنا فيه شيء ولئن قال بعض اشياخي وهو ان لم يكن من ضمان العدوان صريحا الا
انه قد ظهر بعد الفسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على
تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان
الصريح فح لا يتم الاستدلال بالآية بقي شيء وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف
الكتاب والسنة المشهورة وان كان الراوي فقيها وفيه كلام لان هذا انما يسلم فيما اذا كان
ثم كتاب او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا القياس فقط والحديث فقط والحديث
مخالف له مع فقه رواته فماذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث
لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف
صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد منهما وخالف القياس فقد خالف
الكتاب والسنة لثبوته بهما قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية **قوله** فان قلت
قد عملتم بخبر القهقهة هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم اه وجب

قبوله

قبوله وتقديمه على القياس **قوله** وان كان مجهولا في رواية الحديث عند المحدثين واحترز به
عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث
وكانت مانعة عند البعض **قوله** ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام
فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا يتأتى مثل ذلك منهم لاتفاق عامة السلف وجماهير الخلق على
عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما
ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التأويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلح لامور المسلمين
ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما طالت صحبته بالنبي عم
واخذ عنه وتابعه من غير تحديد بمدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين وقيل
من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي وصرف عدم معرفة العدالة والفسق
الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده **قوله**
كوابصة بن معبد بن سعد بن عبد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات
بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان
يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه
فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث مصراة ولك ان تقول
الصلاة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه
على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احمد قائل بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله
صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا ولا تعد اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة رواياتهن في
القبول حكم رواية المشهور المعروف وان شملهم مسمى مجهول الاول ما اشار اليه بقوله
فان روى عنه السلف اي وشهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثاني اشار اليه بقوله
او اختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل
حديث هذا النوع الان وفق قياس الثالث واليه اشار بقوله او سكتوا عن الطعن **قوله**
وشهدوا له بالصحة اي بصحة ما رواه **قوله** كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة فاجتهد فيه شهرا
او كان الى ما يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأيي فان كان صوابا فمن الله تعالى
وان كان خطاء فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه ارى لها
بضم الهمزة اي اظن ان لها مثل مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح
صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بفتح الموحدة
وقيل بكسرها بنت واشق بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم ير مثله قط

فقضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام قوله ورده على اه وقيل انكاره لمذهب تفرس وهو انه
كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه
من الذين غلب فيهم الجهل من البوادي وسكان الرمال اذ من عاداتهم الاحتباء في الجلوس
من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من
الجهل وقلة الاحتياط قوله عمل بهذا الحديث علمائنا ولم يعمل به الث فهي لمخالفته القياس عنده
وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كالمطلقة قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده
على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه مهم كذا في بعض الشروح رابع انه
السلف الا الرواة هذا هو النوع الرابع الى لانه هو موافق للقياس الا ان المناسب ان يقول
لان الموت كالدخول في تأكد المهر بدليل وجوب العدة بعده قوله وان لم يظهر من السلف
الا الرواة هذا هو النوع الرابع وهو ما اشتهر حديثه في السلف فردوه جميعا فحكمه انه
لا يحل العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليلا على انهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوي او بهت
لم يعمل بروايته فاذا ظهر رده ممن هو فوقه وهو الصحابة كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا
ومستنكرا لان اهل النقد لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع
لا يحتمل ان يكون حديثا اصلا والمنكر يحتمل ان يكون اذ من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية
ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة تأمل قوله ولو قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة
ولم ينكر عليه احد فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه فان قلت انكاره حديثها بتهمة
الكذب والنسيان ومثله يجري في كل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا
يقبل ما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه مخالف
للقياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مما رده الكل قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث
الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان المراد حكم الكل قوله وهو القياس اي القياس
الذي اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الاية قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة
فلا يصح القياس اي قياس المبتوتة اي الغير الحامل والا فللحامل المبتوتة النفقة لانها

واجبة

واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي والجواب ان
المراد القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة ولذا اثبت
اولادا وهي في العدة وتغسله ولكن بقاء آثار الزوجية في الرجعية اكثر حتى كان له وطؤها
قوله ومن السنة ما قال عمر رضي الله تعالى عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة رواه مسلم والترمذي من طريق ابي
اسحاق ولابن ابي شيبة عن الاسود عن عمر رضي الله عنه لا نجيز قول امرأة في دين الله تعالى
للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى قوله وان لم يظهر حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس
وان كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثالث ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف
ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به
بالكلية قوله فلم يعارض برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الى هذه الآية اذ لم يظهر حديثه فهم
لا يتأتى الرد ولا القبول لانهما مبنيان على الظهور قلت هو تصريح بما يعلم التزاما قوله يجوز العمل
به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم
خير القرون قرني الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم القرن الثالث ثم يفشو الكذب والقرن
هم القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة
الكذب فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق
فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافات فالقرون الثلاثة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي صلى الله
عليه وسلم ولزوم سيرة العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى
ان الاول خير مع نقصان طاعته وقلة معاصيه ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة لانه كان في
القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا في زمن فشو الكذب قوله وانما جعل الخبر حجة بشرائط
الى اه اعلم ان حجية خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط اربعة ثلثة في نفس الخبر
الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدائه الى منتهاه والثاني ان لا يكون شاذا والثالث
ان يكون معلولا بعلة قادحة ورابعة في الراوي للخبر وهي ما اشار اليها المص بقوله وهو
اي العقل نور اه سماه نورا مجازا بجامع كونه مظهرا للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور
بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج قوله وقيل في الراس وقيل في القلب
صحح وهذا ومما يؤيده ظاهر انه في الراس اذا ضرب راسه فذهب عقله تجب الدية
وقد تابع المصنف فخر الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والق

اي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه فيبتدى
بتشديد الدال اي يظهر بهذا النظر النور الشئ المطلوب الذي قصد تحصيله وتصوره
للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكره فيه بتوفيق الله تعالى واوقع المظهر موقع
المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس ما لا يصل اليه درك
الحواس من المعلومات فمبدأه اي العقل هي نهاية المحسوس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا ليتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل
فالعقل كاشف لما غاب عن الحس واٰلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين والروح
مدركة ومرتبة للنظر ومختارة لما يميل اليه من محمود ومما يظهر بنظرها ومذمومة كالعين بالنسبة الى السراج
والله تعالى خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واجراء سنته في خلقه فالعقل
آلة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لما شاء قوله الجار والمجرور قائم مقام الفاعل في ذلك
عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام
الفاعل محله الرفع والحرف من منشأ الاصل لا يتأتى فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل
انه يبتدى مبني للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء اما للاستعانة او للمصاحبة
قوله وضميره المناسب اي يعقول والضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية
عمل القلب قوله فان قلت التعريف غير جامع منشاؤه قوله من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فقال السائل بهذا الحصر لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات وقد اورد
بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لمبادي المعقولات
في نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهي لا يحاذى
بها امر في الخارج قد يكون مبدأ المعقول المدرك وليس العقل فيها مبتديا من منتهى الحس
واجاب بان المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لا حظ للحواس في دركه والوصول اليه
اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي او لا درك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه لتخصيص
التعريف بما له صورة محسوسة بمعونة المقام اذ هو في الخبر وهو محسوس قوله والشرط الكامل
منه اعلم ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا الآية لكن يحدثه الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يستتم الكمال آن ما قسمه الله تعالى له من غير آفة
فيما بين بداية ونهاية رتب متفاوتة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى وما علق التكليف بحالة البلوغ
تيسيرا ورحمة بالعباد وعلمنا ان المرتبة الحاصلة في زمانه هي ادنى رتبة الكمال وما دونها
رتب النقصان واقمنا البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا وادارة الاحكام على الوصف الظاهر

المنضبط

المنضبط لها بالمظنة عند خفاء المسند كالنوم بالنسبة الى الحدث اما اذا كان السماع قبل
البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع واختلف المشايخ
في اقل سن يصير الصبي فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور الى تقديره بخمس
سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لخمس فصاعدا سمع ولمن دونه حضر قوله
حين ادائه والحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط
بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذي لا يتصور
منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وذاع من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح
به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهب لنا في الترجيح اما من اشتدت
غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل
قوله والعدالة وهي الاستقامة في السيرة هذا معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية
تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة قوله وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا
للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر قوله ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة
بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة كسرقة لقمة ثم لا يخفى ان مجموع الامرين علامة
الكمال وروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر سبع اه اختلفت الرواية في
عدة الكبائر فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر تسع بتقديم التاء
الاشراك بالله وقتل نفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد
اي الظلم في البيت الحرام والذي يستسحر وبكاء الوالدين من العقوق رواه الخطيب في
كفاية واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في حديث
رواه الحديث عن ايوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وقذف الذي يستسحر
بالذي ياس من روح الله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا متقدم ان اكل الربا مذكور في
حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابي هريرة روى الشيخان عن ابي هريرة مرفوعا
بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات قوله وعن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك اي الى ما
رواه ابن عمر وابو هريرة السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رضي الله عنه والانقلاب
الى الاعراب بعد الهجرة فتكون الكبائر على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انها الى السبعين اقرب وعنه في اخرى الى السبعمائة اقرب ومما عد من
الكبائر ما ذكر شهادة الزور والاصرار على الصغائر واليمين الغموس والقمار وسب السلف
الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالفساد وعدم الكلام عن الحق

وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اضافيتان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر **قوله** فتردد الصدق في خبره من غير رجحان
ومن كان كذلك كان الصدق معه وما في خبره اذ التردد بين الوجود والعدم عدم جزم بعدم
الصدق في خبره لا تقبل روايته **قوله** ثم فهمه بالرفع عطفا على سماع والمراد فهم الراوي للصيغة
المسموع بمعناه والباء للملابسة اي فهما ملتبسا بمعناه **قوله** والعدالة هذا هو الشرط الثالث
وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اي مستقيم السيرة بالحكم
بالحق وتطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط في جانبي الزيادة والنقصان وفي
الاصطلاح ملكة انسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة وهذا الوصف
كامل وقاصر والمعتبر بها في مقام الرواية كمالها وهو امر خفي فلا جرم يتحقق بها وهو رجحان جهة
الدين بان يكون مجتنبا الكبائر كلها الاصرار على الصغائر ورجحان جهة العقل على طريق الهوى
والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الترفع كرقة اللقمة تاركا
والتطفيف فيه **قوله** ولهذا العدالة الظاهرة لا تصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر آخر
هو اصل في نفسه كالعقل وهو هوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
واذا تعارض فيه ظاهران كان الخبر وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق
في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما
في خبره اذ المتردد بين الوجود والعدم ومن عدم الصدق من خبره لا تقبل روايته **قوله** والاسلام
الشرط الرابع الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على
معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر
العدالة بما ذكرنا اشتملت الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما
يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شيء لان قوله حتى لو ارتكبت كبيرة الى آخره يشير الى اشتراط
الاسلام فيها **قوله** اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي اه الصحيح ان
معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك
ابن سينا وهو حاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
قوله المعتبر في الايمان فان قلت هو السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق المنطقي
وتقريره اذا كان المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان فحينئذ يكون من قبيل الكيف

لانه

لانه حينئذ يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر
الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السؤال انه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان التكليف
بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين باعتبار
الاسباب الاختيارية **قوله** والاقرار به وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس
جزءا من الايمان ولا شطرا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق
بقلبه كالمنافق فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروي ايضا عن ابي حنيفة في
و ذهب بعضهم ه شرح العقائد وذهب اليه جمهور المحققين الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار
شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف وروي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد
وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان
وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا
كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان
بخلاف سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
عمل الروح فجعل على شيء من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان
وتعيين فعل اللسان لان المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع باسمائه
وصفاته وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلثة اعني التصديق
والاقرار بالاسماء وصفاته وقبول احكامه وشرائعه ولعل المراد ان يقول لا حاجة الى ذكر
قبول الاحكام والشرائع لدخولهما في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي
عليه السلام بالقلب في جميع ما علم مجيئه به من عند الله اجمالا واثبات الصدق اجمالا يتعلق
الايمان الا كونه كما سيذكر **قوله** والشرط فيه البيان اجمالا ولا يحط درجته عن الايمان التفصيلي
من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل وادخل لما في المواقف وغيره من ان
الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه بالضرورة اجمالا وتفصيلا وقال في شرح
المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى
الصلوة ه لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا **قوله**
وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي

لا يكفي الجح ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب اعتقاده بالدليل
على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو
قول عامة المتكلمين فانه عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه
مأمور بالتصديق وقد امتثل سواء كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي حنيفة
ومالك والشافعي واحمد وعامة العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال
قوله فلنا بهذا الاشتراط الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
واقول ما ذكر في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصاف والتوصيف
ولهذا قالوا الايمان الاجمالي ان الواجب ان يستوصف المرء على سبيل التلقين فيقال اليس الله
بخالقه وخالق وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف
فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد فذلك حكم بكفره وما ذكر في الجامع ليس تاييدا لما قاله بعض
المشايخ كما توهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره او لا ثم يقول
وفيه رد الى آخره قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات
الظاهرة على الاسلام اما اذا وجدت منه نحو اقام الصلوة وايتاء الزكوة واكل ذبيحة مسلم
فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام الاستيصاف به **قوله** قال المنصور القاعاني
المشهور القاضي بالهمزة وكانه سبق قلم **قوله** وقوله اي قول المصنف وباسمائه وصفاته
بيان في ذلك الاتفاق وكذا بيانا في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صلى الله عليه وسلم
اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات **قوله** لا يقبل خبر الكافر
كان ينبغي ان يقول لعدم الاسلام كما هو حق بقية العبارة **قوله** لان الشهادة تتوقف على معان
اخر اي تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية والذكورة والعدد
وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في قذف وعدم العداوة الدنيوية كلا تعارضها الى التمييز
والولاية والكمال وتكميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة وازالة التشفي من مخالفة في الدين ولكون
رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية **قوله** في الانقطاع هو ضد الاتصال اطلق
واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلق **قوله** اما الظاهر فالمرسل الارسال
في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه سمي به نوع من الاخبار ما انعدم فيه التقييد بذكر
الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه وفي اصطلاح المحدثين ما ترك التابعي الواسطة فيه
بينه وبين الرسول عليه السلام بان رفعه التابعي الى النبي عم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال
رسول الله عم كذا او فعل كذا او بحضرته كذا او نحو ذلك وبعضهم خصه برفعه التابعي الكبير وهو من

لقى

لقي جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وجالسهم كعبيد الله بن عدي بن الخيار وسعيد بن المسيب
وامثالهما اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو لم يسم من المذكورين
فوقه فليس مرسلا عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا او كان الساقط منه
واحدا فحسب وان كان اكثر يسمى معضلا ومنقطعا ايضا معلقا او كان المسقط من مبادي
السند اما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه من المحدثين
الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مختص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره
وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده سواء عزي الى النبي او الى غيره وهو اربعة
اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه دون
وجه وحكم كل هذه الاقسام يجيء **قوله** يقبل بالاجماع حملا لرواياتهم على السماع اذ هو الاصل
فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا
قال الصحابي قال النبي عم كذا او كذا قبلته الا ان علم انه ارسله **قوله** يعني حجة عندنا ومالك
واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث
مطلقا وفصل الشافعي التفصيل المذكور في الشرح الى آخره او اشترك في ارساله عدلان ن
اه قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام امر الى آخر
قد يقوي كالضعيف اذا تعددت طرقه **قوله** اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده من
جهة اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها
فوجدتها كلها مسانيد فان اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند فالجواب
ان المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المراسيل ويعمل به محتجا بان الجهل بذات الراوي
اي الى فقطع السند وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهي العدالة
والضبط وغيرهما **قوله** من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة **قوله** قال الحسن
متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سمعته من سبعين او اكثر ولك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين
المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور
فالجواب ان هذه ضرورة تثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المتواتر والمشهور **قوله** والجهل بعين الراوي جواب عن المسند لا الشافعي وحاصله
ان جهل السامع بصفات لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة
عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى الامر

العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة
عند السامع وقد يقال كلامنا في الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف
يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا وان يكون
ثقة قوله غير القرن الثاني والثالث كان المناسب ان يكون يقول ومن القرون
الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من
الاقسام في القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور
من اهل السنة وجمهور المعتزلة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين
لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح مخرجه بمجيئه من وجه
آخر قوله واما الباطن الى آخره الباطن نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض
شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضة دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع
معنى بالضرورة ان يتراخى الماء قوله يعني لا يقبل خبره حتى لو اخبر كافر بنجاسة الماء لا يجوز
له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن صدقه الاراقة الماء ثم يتيمم وكذا الحكم في
الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانها مردودة فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات
التي لا الزام فيها كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحرز
ملحق به على قوله بان خالف الكتاب اي على وجه ولم يمكن رده اليه من غير تعسف كخبر
فاطمة بنت قيس وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي وحديث المصراة فان الاول
مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اما في السكنى فواضح واما في
النفقة فلان من وجدكم محمول عليها بقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وانفقوا عليهن
من وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فعند
عدم الرجلين وجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام
المرأتين لما وجب حضورهما مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس
الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت
هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر النظم وانما الخلاف في عموماته
وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر ونصه وامتنع فسخه والزيادة
به عليه خلافا للشافعي وعامة الاصوليين على ما عرف في بحث العام وانما قيدنا بعدم
القبول بالتأويل مع التعسف لانه ان امكن تأويله من غير تعسف يقبل على التأويل
الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل

مع

مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل ووجه التأمل ان العمل بالدليلين
مهما امكن اولى من اهمال احدهما واهدار الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل الشارح
لمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر
مقبول ولانه امكن تأويله من غير تعسف فالمناسب في التمثيل ما مثلنا به فتنبه له قوله
مثل ما روي انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين رواه مسلم قوله فانه مخالف لقوله
عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس
بيان المخالفة انه صلى الله عليه وسلم قسم وهي تقطع الشركة في الخبر المشهور فوق الخبر الواحد
ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولك ان تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس كليا
كليا لانتقاضه بقولهم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين حيث يؤمن الامام ايضا
مع وجود القسمة فتأمله قوله فلم يرد آحادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى
لانه يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما
آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر
باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى
يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة مختار الشيخ ابي الحسن
الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا الحديث الى قبوله اذا صح سنده قوله واعرضوا
عنه الائمة من الصدر الاول اذ تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عنه
لبعض المعنى يعني اذا اختلف الصحابة في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث
كان ذلك دليلا على زيافته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج
به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الرأي وقطعا للخلاف ودفعا للشبهة
وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين
واهل الحديث الى قبوله اذا ثبت صحيح سنده لا اذا ترك العمل والمحاجة به لا يوجب
رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابة محجوج به كغيره قوله لانه لما اشتهر
الحادثة لم يعمل به فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه
سبعون من الصحابة رضي الله عنهم واقول يرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رضي الله عنه
انه قال صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم
فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وفي رواية مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فان الصحابة عملوا باخبار الآحاد يعني من غير اشتراط عدد واما اشتراط العدد
في باب الشهادة شروط لم تعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار بهلال
رمضان اذا كان بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم
وجعله فخر الاسلام من القسم الرابع لانه خبر غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص
والصحيح الاول وهو اختيار شمس الائمة قوله هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والكفارات وذهب جمهور العلماء واكثر اصحابنا الى ان اثبات
الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص
وتبعه المص وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب
التنقيح وتمسك الفريقين مذكور في الشرح قوله لان خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد
حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع دلالة القطعية على كونه حجة
لان الحدود مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك واما اثباتها بالبينات فمجوز على
خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس
في معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة
عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة فتثبت
بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة للاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة
الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
فان قلت قد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعمل كالشهادة فليكن تثبت
للعقوبة مثلها قلت نعم ولكن لم ترتق دلائل حجيته في القوة الى مرتبة دلائل حجية الشهادة
فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكون كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من كل وجه
بالنسبة الى ما يندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط قوله وهذا هو القسم الثالث وهو ثان
بالنسبة الى حقوق الله تعالى قوله مع العدد اي الذكورة قوله اي الحرية لا تخال الحرية صادقة
على الصبي مع انه ليس باهل للولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبي
والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء او ابى وهذا لان هذا القسم
لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون المخبر المثبت لها ظاهرا لالزامها من باب الولاية فلا بد
ان يكون المخبر من اهلها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزيادة التأكيد فقبل الشهادة بهلال
الفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم

يوم

يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر
مع الاكتفاء فيه بشهادة الواحد العدل ح الاظهر ان اشتراط شروط الشهادة في هلال
الفطر لما فيه من التلبيس التزوير ودفع المشقة بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق
التي فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد هي من هذا القسم حتى يشترط فيها
العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما من
القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس الائمة
وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد
وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد وعندهما قوله يشترط فيها شرطي
الشهادة او ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة اعني الذكورة والحرية والبلوغ
فلذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابي حنيفة مع
احدى الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي عندهما ويكفي في
هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه قوله وشبه المعاملات او المناسب
ان يقول وشبه عدم الالزام الا انه يشاكل المعاملات لا الزام فيها فلذا اشبه بها
قوله ما خلا الاخبار بالشرائع يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرائع حتى اذا
اخبره فاسق بها فيه فانه يلزمه القضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطر الشهادة
وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر
وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق
قال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان مخبره
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي وخبر الواحد
بمنزلة كلام المرسل لا يشترط فيه العدالة فكذا ههنا قوله هذا اذا كان المخبر فضوليا اي هذا
الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة
في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد
اختلفوا فيه فقيل تشترط العدالة فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا تشترط ومنشأ
الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب
المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لا يكون حجرا على قياس
قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل
فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط في الرجلين

العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل قوله لان عبارة الرسول
والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لما فيه الناس الى ذلك اذ قل ما يجد الانسان
عدلا ليرسله لحوائجه او ليوكله ولا يشترط فيه لما انه يفضي الى الحرج بخلاف الفضولي فانه متكلف
بدون الحاجة وقل ما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة لما فيه لزوم الضرر عند ظهور
الكذب بخلاف الفضولي قوله قسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلاثة اقسام يعلم صدقه
ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه
ضرورة لغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير
تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا
كخبر الله تعالى وخبر الرسول عليهم السلام عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه
بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع قوله كدعوى فرعون لعنه الله الربوبية ودعوى المشركين
الالوهية لاصنامهم ودعوى مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل
يكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان قسم يحتملهما اي الصدق
والكذب كخبر الفاسق ففي جعل خبر الفاسق مما يستوي فيه الامران نظر فان الفسق
يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحتملهما على السواء كخبر المجهول الحال
بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف
حتى يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات قوله وقسم يترجح
احد احتماليه اي وهو الصدق على احتماله الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور عدالته ودينه وعقله على هواه بامتناعه
عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد الحقية وانكار ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل
عليه قوله طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو تحمل الاحاديث جملة
الرواية والمتصف بها اما صحابي او غيره فان كان صحابيا فالمعاطاة ستة مراتب بعضها ارفع
من بعض بحسب التنصيص على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول قول الصحابي سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ
خبر منقول لا عنه عم واجب القبول بالاتفاق وهذا اعلى المراتب الثانية قوله قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة
قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا او نهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثانية
الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم لنا كذا او اباح كذا او كلها

محمول

محمول عند الاكثر على الاضافة الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذه دون الرابعة الخامسة قوله من
السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلعم وليست بمحمولة عليها عند الكرخي
والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من متأخري اصحابنا والظاهر قول
الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي
محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كلهم وهذه المرتبة دون ما تقدم وان كان الراوي
غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس
الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان
عزيمة لهما شبهة بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله ثم يقول المستمع هو كما قرأته
عليك فيقول المحدث نعم او يحرك رأسه او يقول بعد فراغك من القراءة عليه ونحوه من غير سبق استفهام
له عن ذلك واختلفوا في سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن به مانع وهذا هو النوع الاول
قوله او اقرأ المحدث عليك وهذا والنوع الاول مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما على الآخر
كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون
الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور من اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن
ابي ذئب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما قوله عند ذكر استناده
الى النبي عم ويذكر متنه بتمامه قوله فاذا بلغك رسالتي فادعني المناسب ان يقول
فاذا بلغته رسالتي بناء المخاطب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب قوله فيكونان حجتين
يعني اذا وقعت الكتاب والرسال على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتا بالبينة
وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي المكتوب اليه ان يعرف خط
الكاتب وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبقي قسم آخر لم يذكره المصنف وهو
ان يقرأ غيرك على المحدث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع
ان القارئ اذا اقرأ غير السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء
هذه الانواع فهو ان يقول في اداء القسمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم
الحجازيين والكوفيين وعليه الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو
مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى انه يقول في الاول
اخبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم الى
انه يقول في الاول قرأت واما سمع فاقرأته دون حدثني وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمي
واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في القسمين الاخيرين اخبرني دون حدثني

هو المختار قوله وهو الذي لا استماع فيه اي لشئ من الفاظ الحديث ولا اسناده وانما
هو محض اذن والى اصل الرخص لما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان
هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة في الرواية قوله كالاجازة اي المجردة عن المناولة
وصورتها ان يقول المحدث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان
تروي عني ولم يعط الكتاب لو كان له قوله والمناولة اي الاجازة المقيدة بصفة المناولة
وهي ان لها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي
او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ثم تملكه اياه او يقول له خذه
وانسخه وقابل به ثم رده الي ومنها ان يجئ الطالب بكتاب الى الشيخ او بجزء من حديثه
فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على
ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فاروه عني واجزت لك روايته عني
وهذه الاجازة بقسميها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك وغير حالة محله عند
اخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة
وقد يكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقول اروه عني ولا اجزت
لك روايته عني وهي صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند اخرين وهو الظاهر
لان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين زيادة تاكيد الاجازة فكانت
المناولة قسما من الاجازة قوله اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولا تحل الرواية بها ان كان
الكتاب عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي فانه علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي
يوسف هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف في رد هذه الاجازة كذا ذكره
الشيخ شمس الائمة الا ان ابا يوسف انما لم يشترط علم الشاهدين بما في هذا الكتاب لضرورة
فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف
غيرهما عليه صيانة لسر القضاة عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار
لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم قوله وهو نوع اي عزيمة
ورخصة ايضا قوله ان يحفظ الراوي الحديث المسموع من وقت السماع للحفظ
والفهم لمعناه الى وقت روايته قوله ان يعتمد الكتاب الذي يروي فيه سواء كان بخطه
او بخط غيره معروفا كان الغير او غير معروف قوله صار كانه اه جعل الشارح هذا جوابا
للشرط المذكور في المتن وهذا المحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جوابا للشرط المتن

مع

مع ان جوابه يافي بل هو ليس بحسن لانه ان جاز ان يذكر في الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي
ان يذكر ايضا شرطا لا يدخل على جواب المتن لم يرتبط الكلام بعضه ببعض فكان الكتاب
ان يقول اذا كان كذلك يكون اه قوله لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك قائما
مقام حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء قوله لكونه اي الكتاب حجة اي يحل للراوي
الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه في حق البشر بعموم
لا تحل له الرواية به عند ابي حنيفة وكذا لو وجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر
الحادثة او الشاهد خطه على صكه لا يحل له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي
بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة ووافقهما ابو يوسف على ذلك في السجل ورواية
الحديث ووافق ابا حنيفة في الصك لحصول الامن في الرواية والسجل اذا كان في يد
القاضي او يد امينه عن التبديل وعدمه في الصك او السجل اذا كان في يد غير القاضي او امينه
حتى لو كان الصك في خريطة الشاهد ايضا حل له الاعتماد وعليه عنده ايضا كالسجل
المحفوظ بيد القاضي او يد امينه وفي قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الان العمل
والعزيمة ما قاله ابو حنيفة قوله قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف
العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة من التابعين واختاره الرازي من اصحابنا
والجصاص وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
فاداها كما سمعها الحديث وبعجز غيره عن الاتيان بمثل لفظه لانه عليه السلام قد اوتي جوامع
الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار والخراج بالضمان
والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصور لمن كان عالما بالمعنى بطرق الرخصة
عملا بما اخرجه ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي
عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلعم فقلنا بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث
ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم
المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على نقل بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم
كقولهم امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا او قال كذا او نحوا منه او قريبا منه
فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير هذا واعلم ان محل النقل بالمعنى في ما دون في كتب
الحديث اما ما دون فيها فلا يغير عن لفظه سوى روي فيها او نقل منها كذا افاده ابن
دقيق العيد او الواسطي لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط
الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه

الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه وكذا عليه السلام يلقي المعنى الواحد
بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه كالقرآن والتشهد والاذان وان كان الحديث محكما
الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها
واحدا وظاهر يحتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يحتمل غير
المعنى المقصود منه كقوله عم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى لمن له تبصر
في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث
من وجد دار ابي سفيان جاز ثم لا حاجة الى قوله لا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب **قوله**
بان كان عاما محتملا للخصوص كقوله عم من بدل دينه فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد
محتمل وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا بمرادين **قوله** الا جوامع الكلم فلقوله عم
خصصت بجوامع الكلم الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم مختص به عليه السلام
وقال شمس الائمة السرخسي لان المقصود عن الاشتغال بالمثل غير مأمون على الغير خلافا لمن
اجاز من مشايخنا لمن كان جامعا بين اللغة والفقه اذ اظهر له معناه **قوله** الطعن الذي
يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول على خمسة انواع والثاني نوعان
وسيأتي احدهما ان ينكر المروي عنه الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول الراوي كذب
علي او ما رويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف بان يقول لا اذكر
اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك **قوله** فالاول يسقط العمل بالحديث
بلا خلاف والثاني اختلف فيه **قوله** فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل في رواية عنه
الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين
وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به وقيل سقوط العمل
بما انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن
سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد
العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث
فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فرده اصحابنا لانقطاعه بانكار سهيل وعمل به
الشافعي وهو الظاهر **قوله** لان كل واحد منهما اي من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب
واحد غير معين وذلك موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن
بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفائدة تظهر في قبول
رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر **قوله** لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار

الراوي

الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون
الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا هو النوع الثاني اعلم ان الراوي اذا
افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل رواية الحديث وقبل
بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل
واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب
ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه
احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك
في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لانه الحمل على الوجه الحسن
واجب ما لم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية قبل بلوغه اياه او بعده ولم يكن خلافا بيقين
بان كان اللفظ عاما فحمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا فحمل باحد وجوهه وان كان بعد
الرواية بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث **قوله**
كما روت عائشة رضي الله عنها ومن هذا النوع حديث ابي هريرة انه عليه السلام يغسل الاناء
من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فعملنا بالفتوى واسقطنا العمل
بالحديث حملا لذلك على ثبوت الناسخ او الاطلاع على ان مراد النبي عليه السلام بما زاد على
الثلاث الندب **قوله** كما روت عائشة رضي الله عنها الحديث اخرجه ابو داود والترمذي
ثم ان عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير
حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلما رأت عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها بغير
امره لكونها ولية عند غيبة الولي الاقرب فقد زوجت نكاح المرأة نفسها ودلالة ان
العقد لا ينعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون هذا
عملا بخلاف ما روت فتبين به نسخه وان كان خلافه بان خالفه آه كما قلنا سقط من
الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالفه آه كما قدمنا وتعين الراوي
بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع **قوله** مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي
عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري ومسلم
البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تبايع
المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق بالابدان
والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان
في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد

وقبلها وبعدها اطلاق اسم المتبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل في الحمل على
الحقيقة اي عند الامكان فلا يحمل مجازه تحرزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه
قوله وفعلنا بما روى اه الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته ثمن ابن يدل على ان المراد وتوقع الاقوال فان
قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا
الحديث لانه ليس بصريح في ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول
فهما سواء فتأمل قوله والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قوله حديث ابن عمر
رواه الستة قوله وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو ما
يلحق الخبر من قبل غير الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما
ان يكون في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول كالانكار من قبل الراوي
وهو الخروج الحديث عن كونه حجة قوله ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء اه انما لم
يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل بمخالفة
بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انه انما يحمل بخلافه لخفاء النص عليه انه ما يحتمل
الخفاء لكونه من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا ورواه
الطبراني مسندا فهل العبرة للوصل او الارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات
الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند
الخصم اذا اعتضد بمجيئه من طريق اخرى ولكن ان تقول الجهني غير معروف بالفقه من الصحابة
وابو هريرة اعلا منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به اتباعهم
فلذا قدم على القياس كذا قالوا وفي كونه رواه كثير من الصحابة نظر قوله والطعن المبهم هذا
هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثلثة انواع
لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء
لا يكون جرحا قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس بعدل
او ليس بثقة من غير بيان سبب الطعن قوله لا يخرج الراوي عن الرواية ولا يقتضي رد
حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة من اهل الحديث قوله
الطعن المبهم يكون جرحا الخ والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب ومواقع الجرح
ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني
وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثاني
غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته والاول

كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتقان كان جرحه مقبولا
والحديث به مجروح والا ان اعتضد بالخبر عن ضعفه وان كان الخارج بالتعصب
والعداوة كالملحدين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك
الحمية والتعصب قوله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع الثالث وهو
الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير معقول قوله وفي الاصطلاح كتمان انقطاع في الحديث
اي في اسناده بان يروي بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول حدثني فلان عن
عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعد بعضهم هذا الاسناد
المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد
المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روى بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت
الملاقاة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالمعاصرة
اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة قوله
وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وهي كنية الحسن البصري ومحمد بن السائب الكلبي
من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون الحديث صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا
لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح قوله هو الذي سماه
الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث اه اعلم ان التدليس على ثلثة اقسام
الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى
شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال
فلان موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس
قد عاصر المروي او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه والثاني تدليس الشيوخ
وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم او
كنية او نسبة الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروي عنه
ضعيفا فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا في السن او تأخرت وفاته و
وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول والثالث تدليس
التسوية ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس
الضعيف من بينهما ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل الاتصال
فيستوي الاسناد كله بالثقات وهذا اشر اقسام التدليس قوله والمزاح يعني القليل
اما اذا اكثر منه بحيث يستغرق الخفة فلا يبالي بقول وفعل فانه حينئذ يكون جرحا كذا الو

كان بغير حق دال تاويل **قوله فصل** قد يقع التعارض آه شرع في بيان المعارضة بعد فراغه
من الحجج الت سالمة عنها لان الاصل عدمها و الفرق بين التعارض و التناقض ان التناقض عند
من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان المانع
او لا و عند من جوزه هو وجود الدليل مع وجود التخلف المدلول عنه بلا مانع و التعارض
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان
نفس الدليل و التعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق في
اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للاخر لان التعارض
بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار التعارض انما يكون بين
الحجتين **قوله** لان ذلك من امارات العجز فان اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك
لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة و كذا اذا ثبت حكما بدليل معارض كان ذلك لعجزه
عن اقامة دليل سالم عن المعارضة و العجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم
السالم عن المعارضة بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض
و لا تناقض في حججه و انما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ و المنسوخ
فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ
لم يمكن التمييز بين المتقدم و المتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا **قوله**
فلا بد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تعريفه لغة و اصطلاحا
و بيان ركنه و شرطه و حكمه ليترتب عليه معرفة طرق التراجيح فالتعارض و المعارضة
في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده و في الاصطلاح
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يتمكن الجمع بينهما و قيد بالمتساويتين ليتحقق
المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابله القوي الترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر
و خبر الواحد لا يقابل المشهور و بعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان
التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه و ركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا
و شرطها اتحاد المحكوم به و عليه و يندرج تحت ذلك وحدة الزمان و المكان و الاضافة
و القوة و الفعل و الكل و الجزء و الجهة و الشرط على ما عرف في موضعه و ههنا شيء و هو
ان صاحب التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة و اتحاد المحل
و الزمان و تساوي الحجتين شروط فما جعل هنا ركنا جعل ثم شرطا و بالعكس و ايضا جعل
هنا تضاد الحكم شرطا و هناك ركنا و يمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن

لغو بجزء الماهية كتكبيرة الافتتاح و بالجملة كلام المصنف لا يخلو عن تامل لان التمانع لا بد
منه في اعتبار الركنية **قوله** كحرمة الخمر بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت
و كذا لا معارضة بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض و حرمته عنده و كذا لا معارضة عند
اختلاف الجهة ككراهة البيع عند النداء و جوازه في ذاته الاول من جهة الاعراض عن سماع
الذكر و الثاني من جهة اجتماع شرائط الصحة **قوله** و يمكن ان يكون ناسيا فان ما يتوهم التعادل
فيه ثلاثة اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح و الثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف كخبر الفقيه العدل و خبر العدل غير الفقيه و فيه معارضة و ترجيح و الثالث
ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس و لا معارضة و لا ترجيح
فقوله على السؤال يكون لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى تعارضا و قوله لا ترجيح لاحدهما
على الاخر يعني بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجح احدهما بها
بقوة وصف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى و ترك العمل بالاضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني يجب الترجيح دون الثالث و حكم
القسم الاول العدول الى غيرهما كما سياتي ان تعذرت معرفة التاريخ منهما و تعذر
الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به و يسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين **قوله** و حكمهما
اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر
من السنة ثم الى المشهور ثم خبر الواحد المعروف بالفقه و التقدم في الاجتهاد **قوله** و حكمها
اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول **قوله** المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف
عن الكتاب اي الى اقوال الصحابة و القياس ان لم يوجد **قوله** لجواز المصير عند تعارض الآيتين
الى آية اخرى و عند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية و اجماع او معقول من تقرير الجواب
ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة و هو مختلف فيه بين الاصوليين فذهب
اصحابنا و من اصحاب الشافعي الى جوازه و ذهب العامة الى عدمه **قوله** و هو قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة له اخرجه ابن ماجه عن جابر رفعه و فيه جابر
الجعفي و هو ضعيف و لكن توبع عليه و تعددت طرقه و له شواهد و كذا قوله عليه السلام
فيما رواه مسلم في الحديث المعروف و اذا قرا فانصتوا لا يعارضهما قوله عليه السلام
فيما رواه الجماعة اصحاب كتب الستة لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل في نفسه
ان يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير المحتمل على ما عرف لكن روى ابن حبان انه عليه السلام
امر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب فثبتت المعارضة فلم حديث لا صلوة الا بفاتحة

والكتاب عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة
ومن ههنا ابحاث ذكرناها في حاشية صدر الشريعة قوله صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجدتين المراد سجدتين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد الركوع فانه روي في
كل ركعة ركوعان وروي ثلث ركوعات وروي اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق
انه ليس من التعارض في شيء لامكان التوفيق لكن مع معلوميته على سبيل الفرض هذا وقد افرد
المص في شرح المجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع قوله واما فيما لا يدرك به فهو مقدم
في قول الصحابي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابي في مرتبة واحدة
الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي قالوا اجب عنده المصير الى ما يرجح عند المجتهد منهما لان قول
الصحابي لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما
شاء بشرط التحري قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا الظاهر
ان هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال
الصحابة رضي الله عنهم والقياس لم يوجد دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله
او وجد لم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت
او اقوال الصحابة ان لم توجد او القياس ان لم توجد فاذا صير الى احدهما فوجد ايضا
متعارضا بمماثله فصدق انه وجد دليل لم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثله فتامل
توهم ويؤيد هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل بان لم
يوجد دليل آخر يعمل به او وجد المعارض في الجميع بحيث تعذر الاصول قوله يجب تقرير الاصول
اي ابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين
قوله اما تعارض الدلائل كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة
رضي الله عنهم والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث جابر رضي الله عنه المتفق على
صحته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود وعن غالب
ابن ابجر قال كان رسول الله عم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي عم فذكرت له القصة فقال
عليه السلام اطعم اهلك من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه في السور
لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا فان جابر رضي الله عنه
روى انه عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وروى انس رضي الله عنه انه عم
نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر صريح في الطهارة
وخبر انس دلالة وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السور تفهم من خبر جابر بالالتزام

ايضا

ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بالطهارة قوله اما تعارض اقوال
الصحابة رضي الله عنهم الخ لقائل ان يقول لا تعارض ههنا لان اثر ابن عباس لم يحفظ له سند واثر ابن
عمر رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه متحلب من لحمه النجس ولم تبلغ الضرورة
مبلغا تسقط معه النجاسة قوله ولا يمكن الحاقه بالعرق حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق
حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان
لبنه نجس في اصح الروايتين قوله وجب تقرير الاصول وهما طهارة الماء وحدث المتوضي
فلا ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيه او وقع فيه الشك من الماء
انه وصف الطهارة او وصف المطهرية فقيل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح
ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ به ولو كان الشك في
طهارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك
في النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والرأس طاهرة بيقين فلا تتنجس بالشك
اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما ثبت بتيقن النجاسة
قال بعض المحققين وقد يقال لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ
من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان
يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك
طهارة الماء ولا حدث المتوضي قوله اي لا يطهر به ما كان نجسا الخ ان قلت الظاهر
يزيل النجاسة لان الشك في الطهورية قلت المراد نجاسة الحدث لان الجنب انما
من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة قوله فان قلت اما السؤال فظاهر واما
تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت
لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها
به لا يكون هذا وصول تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول
بزوال صفة الطهورية وبقي به وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل
وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطاهرية حيث
يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضي به اصلا ووجوب
التيمم وحده والعرض عندهم خلافه قوله ترجح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط الخ
لك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط بل بالنص وهو قوله عليه السلام ما اجتمع حلال
وحرام الا وقدم الحرام وايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد

يجاب بان الحرمة ليست منها مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان لا تعارض
حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها
قوله والاحتياط في السور في جعله مشكوكا الخ فيه بحث من وجوه اما اولا فلا نعلم لا يحمل الدليل
المبيح على حالة اضطراره بدليل قول الرازي وقد اصابتها سنة وح لم يتحقق التعارض
وثانيها بان التعارض لما وقع في السور وللماء خلف وهو التراب وجب المصير اليه كما له
اما ان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يتميز فيسقط استعمال الماء ويجب التيمم وثالثا بان
مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان
كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب التيمم وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند
هذا يجب بان ان تقرير الاصول بسبب ترك في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم فان قلت
تقرير الاصول افاد النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس المخالط ونص محمد على طهارته ينافيه
قلنا انما نص على طهارة السور وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول
قوله لا ان يعني به الجهل الخ يعني سور الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله
وانتفاء النجاسة وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز
تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز
قوله قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند
الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات
ومن حيث انه الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطاء والآخر صواب
ولا يدري ايهما صواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة
قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات ثم اذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل
بالآخر الا بدليل فوق التحري بان ثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه
ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضى بالاجتهاد باجتهاد
مثله لرجحان الاول بواسطة العمل فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان ينبغي
خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة
اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين
اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب كذلك وههنا الخيار
ما ثبت بمثل هذا الدليل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان الحق احدهما

والآخر خطاء فبعد ما تايد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو
اقوى من الاول **قوله** وعند الشافعي يعمل بايهما شاء يعني مطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد **قوله**
واما الروايتان او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل بالمتاخرة منها ان علم التاريخ والا فالعمل على
ما يشهد لها الاصول فتامل **قوله** بان يقال المؤاخذة الكائنة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي
المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا
فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة في البقرة على المؤاخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة على كسب
القلب الذي ذكر في آية البقرة فيكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير الآيتين
واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس ليكون من باب
حمل المجاز وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض كما ذهب اليه الشافعي
قلت لثلاثة امور تلزمه عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك
لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه
من ربط احد الحكمين بالآخر فيحمل عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي مجازا وما ذهبنا
اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اولى من مجازه لاستقراره حقيقة عرفية والعرف
وان كان حادثا فهو حادث بحدوث الشرع فهو واقع على مرادات الشارع الثاني ان
اقتران المؤاخذة بسبب القلب دال على ان المراد هي المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة
بالعقد عندهم في المؤاخذة الدنيوية ومنع ذلك في حقوقه الله تعالى لا سيما فيما هو دائر
بين العبادة والعقوبة منحا بحث والا يعيد مع وضوح القرينة الثالث لزوم تاكيد الآية
الثانية للاولى والتاسيس خير من التاكيد وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام
فيما وراءها ولصدر الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في
الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في
المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس
والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابو منصور الماتريدي
وجه رابع حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في المعقودة
والغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة
وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقود بالكفارة وفي
الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان المؤاخذة في

الآية الثانية محمول في كلام الصدر على الاثم ايضا فيدل على ان دار المؤاخذة انما هي دار
الآخرة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الآية الاولى فان اليمين الغموس من حيث انه
لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انه
مكتسب بالقلب جاز دخوله في الكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعارض موجودا
في الاولى ويجاب بان ذلك مسلم ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكسب ويندفع ايضا
بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء فان قلت هل يؤاخذ العبد
بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك واستمر فيه يؤيده قوله عليه السلام من
هم بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة اي لم يستقر في قلبه بان رجع عنها واما قوله عليه السلام
ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم يتكلم به او تعمل محمول على ما اذا لم يستقر
على الاعتقاد وعمل القلب قوله حتى يطهرن بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو
وابن عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر عنه قوله
يقتضي حل القربان بانقطاع الدم الخ وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض
طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان الاكثر او الاقل اغتسلت اولا وهو الاطهار
الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارض معا ظاهرا قوله لانه انقطاع
بيقين اي لعدم توهم العود قوله لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى
ولو في مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة قوله ولا بد الآية ذكر الغاية كما لا يخفى
قوله او مضي وقت صلاة كان الاولى ان يقول بان تصير الصلاة دينا في ذمتها وفي
الهداية ان لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلاة بقدر على الاغتسال
والتحريمة حل وطئها لان الصلاة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين
المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر
الاغتسال والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا
لا يجعلها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه الا ترى الى التعليل بان تلك الصلاة صارت
دينا في ذمتها يمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بانه انقطعت في آخر الوقت
فعلم من هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلاة كامل كما تؤديه عبارة الشارح
تبعا لعبارة القدوري قوله فان قلت الخ تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف
حقيقة الطهر لتؤدي ايضا فاذا تطهرن واتفاق القراء على يطهرن اي يدل على ان المراد بقوله تعالى
حتى يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء ومجاهد واما على قراءة

التشديد

التشديد فبحقيقته واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة
لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في
صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم من تاخير حق الزوج وتراخي الحرمة الى
الاغتسال بعد العشرة في بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين
المعاني قد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وبه كفت مؤنة
التكليف وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو
الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر قوله وقال من
شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا
في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا وروي اللعنة قوله ولا معنى للجمع اي بين
العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على علي رضي الله تعالى عنه حيث جمع بين
الآيتين وقال بابعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رضي الله عنه قوله نحو ما
روي انه عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه وكما روي عنه عليه الصلوة
والسلام من تحريم لحوم الحمر الاهلية مع ما روي من اباحتها وكما روي عنه من اباحة الضبع
مع ما روي عنه من النهي عنها فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابي هاشم حيث
قالا بانهما يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادلة كما في الغرقى والهدمى اذا لم يعلم السابق منهما موتا
قوله ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا
لها ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متفقا به والآخر محتملا
قوله الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي اه توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل
ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية وبورود
المحرم صار معاقبا على فعله وبورود المبيح نسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف العكس
فان فيه تغييرا واحدا وبهذا يندفع الايراد وان لم يكن معنى هذا النسخ معنى النسخ المصطلح
قوله اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت
تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اي المحرم والمبيح وعلى تقدير ورود الآية قبله
ورود في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم

على الاطلاق في جميع الصور قوله والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والوضع انه قبل الشرع
فلا اذن فيه قوله وفخر الاسلام اختار القول الاول على معناه هكذا وجد في بعض النسخ وهو
ليس بصواب والصواب كما في بعض الآخر الا على معنى قرينة التعليل يعني من اختار القول
الاول لم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تع خلق الاشياء مباحة من غير تكليف
شيء ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالحظر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم
بشيء ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم السلام وليس الامر كذلك قوله بمعنى عدم العقاب اي لا بمعنى
كونها ماذونة اذ لا اذن قبل الشرع قوله والمثبت اولى من النافي لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه
الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر اختلف فيه المشايخ
وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة قوله وهو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
سمي نافيا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي قوله عند الكرخي اي واصحابنا ان نفي قوله
القول الخارج على القول المعدل لانه حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت مؤكد
والنافي مؤسس مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ولانه لو جعل النافي اخيرا يلزم تكرار النسخ
بتغيير المثبت الامر الاصلي ثم النافي للاثبات قوله من العدالة والضبط والاسلام والعقل قوله
لما اختلف عمل اصحابنا يعني اباحنيفة وصاحبيه في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور
عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي فمن الاول اثباتهم خيار العتق
لمن عتقت وزوجها حر لما كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روي عن عائشة رضي الله عنها ان
ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو مثبت ثم لا يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه
على رواية ابن الزبير عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله صلعم وهو ناف لانه منفي على الامر الاصلي
اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجويزهم نكاح المحرم خلافا للثالث فعمل بما روي
ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقي
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج وقدموه على رواية يزيد بن الاصم انه صلى الله
عليه وسلم تزوجها وهو حلال مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل لم يكن بد من
اصل جامع يحصل بالتوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط وفي
تساويهما ترجيح احدهما على الآخر انه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت بل يكون المثبت
الى الآن مالا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مقاومة بين الوجودي والعدمي قوله
كان مثل الاثبات في القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت بدليله فيتعارضان ويطلب الترجيح
قوله فالاول والثالث مثل الاثبات في القوة فلا يتقدم عليها بل يعارضانه والثاني والرابع يقصران

عنه

عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه قوله فلم يعارض آه اي لم يعارض النفي الوارد من هذا الطريق
الاثبات الوارد من الطريق الاخرى وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد
اتفقوا على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما عتقت لما اخرجه ابن سعد من مراسيل
الشعبي ان النبي صلعم قال لبريرة لما اعتقت قد عتق بضعك معك فاختاري ووصله الدار
قطني من حديث عائشة رضي الله عنها اذهبي فقد عتق معك بضعك وفي الصحيحين عن عائشة
رضي الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا اختلاف
الروايات فعند البخاري عن الاسود انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رضي الله عنها
انه كان وعند البيهقي باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم
المثبت منها على النافي وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحية اعتمادا والنافي على ما ليس بدليل وهو
استصحاب الحال فاطلق لها التخيير ومنهم من قدم النافي لكثرة طرقه واصحيتها ولكنها نقول لا عبرة بكثرة
الطرق اذا لم تبلغ حد التواتر او الشهرة ولا بالاصحية اذا اعتضد الصحة عاضد وهو ما
ذكرنا من احتمال اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءتين مهملتين على وزن كريمة اسم
مكاتبة عائشة رضي الله عنها قوله وهي هيئة المحرم فانها تدل على احوال الظاهرة محسوسة من لبس
المخيط والرأس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعد ما اتفقت روايات
النفي والاثبات على ان نكاحه عليه السلام لها لم يكن في المحل الاصلي قوله وهو
اي الاثبات المعارض قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل منه قوله رجحوا
النافي بفقه الراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما فانه افقه واضبط واتقن من يزيد بن الاصم
ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه قال للزهري ما تعرف يزيد بن الاصم الاعرابي بوال على
عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه قوله فالمخبر بالطهارة والحل
ناف لانه ينفي الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقي الامر الاصلي وهو الطهارة
والحل والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت للامر العارض قوله فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال
وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل قوله والنفي هنا يحتمل
ان يكون مبنيا على دليل آه مع فالترجيح في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى دليل
بان قال اغترفت الماء من ماء جاريا طاهرا ولم اغب عنه ولم يقع فيه نجاسة او قال طبخت
الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره
معارضا للاثبات فيتعارضان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة
والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك

ولم اعلم بوقوع النجاسة وبثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا للاثبات لانه
خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى قوله وظاهر قول المص يدل
على انه جعل الطهارة والحل مما يشبه حاله عرف بدليله آه اقول يجوز ان تكون
الطهارة والحل مما يشبه حاله وان يكون مما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكره واما الثاني
فلان الماء الذي ينزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان الاناء
بمرء من عينه لم يغب عن عينه الى وقت الاستعمال تعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين
فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
ولكن الظاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف لان خبر النفي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل
ويحتمل ان لا يكون كذلك احتمالا على السؤال بخلاف النفي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل شيئا
آخر ثم الفرق بين ما قال صاحب الكشف وظاهر قول المص ان ما قاله صاحب الكشف
يرجع في الترجيح الى بيان الراوي فان بين عمل به وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المص
يرجع الى استصحاب الحال ابتداء بعد التعارض والتساقط قوله والترجيح لا يقع
بفضل العدد اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما رواه الاثنان على ما رواه الواحد
اذ وانت وما دل ما رواه الحر على ما رواه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح
ثمه يقع بالذكورة والحرية والعدد للنقل لافتقارهما الى التمييز والولاية والكمال وتكميل
النصاب قوله قال شمس الائمة والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح قول ابي حنيفة
ومحمد وابو يوسف خلافه وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد
الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد
اما في احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين والعبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب
غلبة الظن لا غير فان قيل اعتبر النبي عم الترجيح بالكثرة في خبر ذي اليدين فالجواب ان هذا ليس
بتعارض وترجيح بل النبي صلى الله عليه وسلم انما توقف في ذي اليدين لتوهم الغلط قوله فان
كان الراوي اي المخبرين قوله فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه الجح وابو يوسف
واما محمد والشافعي فقالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح قوله وهو ما روى
ابن مسعود رضي الله عنه ما آه هذا الحديث مرفوع ظاهر وكلام الشارح انه موقوف وليس كذلك
ولقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حالية من الاحوال مشروط ومفهوم الشرط ليس بحجة
عنده فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق
والتقييد في السباق وهناك يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وهو ظاهر بحاله

قول

قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف ولفظ الترادد لا يدل على قيام السلعة الا ان
رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا لما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده
ولا تضر مخالفة الاصول بشيء لان معهوده اذا لم تكن قائمة لا تحالفان بل يكون القول
للمشتري وليس على اطلاقه بل اذا هلكت بعد القبض فالثمن دين اما قبله فالثمن مقبوض
يتحالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شيء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد
عليه العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ لا يرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس
بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه قوله يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل المطلق على المقيد لان
راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط
يجوز ذلك عند العراقيين ويحمل ما تعدد وروي من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا نقله
فيجب العمل بالزيادة والنقص بحسب الامكان قوله حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل
القبض هذا تفريع على النفي يعني لا يحمل المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العروض
قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق
على المقيد لقلنا بجواز بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار
فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد ولابي يوسف اولا عملا بالاطلاق ولقائل ان
يقول ما دليل في التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الثاني مطلق قوله
فصل في البيان كان حق هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم اختصاصه بها كما
قدم الخاص والعام وغيرهما او التأخير عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما
اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة على البيان اعلى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا في
الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في الاصالية ثم البيان في اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى
الاظهار والثاني بالمقام انسب فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا
بدليل يفيد العلم فحصل ههنا ثلثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من
الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه الثلثة ولذلك اختلف في تعريفه
فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي
وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقية
اشكال واجمال مع ما فيه من استعمال لفظي التجلي والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ
الحيز وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الى الثاني كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بانه العلم الذي

يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف
والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعمهما من نظر الى
الثالث كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والفعل والاشارة والرمز
لان كلا منهما دليل مبين وهو وان غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كلا مفيد
من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالفحوى على علة الحكم
فهو بيان لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب
العلم **قوله** من الكتاب والسنة وانما مثلهما كالخاص والعام ونحوهما وكالمتواتر والمشهور والاحاد
قوله فان الطائر يستعمل في غير حقيقته يقال فلان يطير بهمته وللبريد طائر لاسراعه
في مشيته فبذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة المجاز في لفظ طائر ويطير **قوله**
فان اسم الجمع يعني الملائكة فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على
احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص وبما
اجمعون بعد تقدم الكلام عليهما **قوله** ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا
عنيت به الطلاق عن النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة
المجاز ولما هو بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل رفع
كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوي ديانة فكان المعنى اللغوي مجازا للمعنى العرفي **قوله** وهو
بيان ما فيه من المشترك والمجمل والمشكل والخفي **قوله** والمشترك مثل قوله تعالى ثلثة قروء فان القرء مشترك
بين الطهر والحيض فبين النبي عم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فارتفع
الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت باين ناويا به الطلاق لان نيته لذلك
مقررة للمراد وقاطعة لما تحتمله البينونة باشتراكها من القطع عن الخيرات وغيرها **قوله** وانما
يصحان موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير
فبالاتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال واما بيان التفسير فلذلك
عند العامة يصح موصولا بالمبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين
كالجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان
التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من يجوز التكليف
بالمحال كالاشعري **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان المص جعل التعليق والاستثناء
بيان التغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان
يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ

من

من اقسام البيان لانه حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم
بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب
الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع
الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء
مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ
بيانا وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** وتسميتها بيانا مجاز هذا ما ذهب اليه صدر
الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل
منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلا لما حال بين
قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد تغير عن افادة ايقاع العتق للحال وصار
لا يفيده الا عند وجود الشرط وبه تبين ايضا انه ليس مراده العتق عند تلفظه بالشرط
ايقاع العتق للحال واما وجودهما في الاستثناء فلان الاستثناء وهو الا عشرة مثلا لما اتصل
بقول المقر له علي مائة تغير قوله له علي مائة عن كونه ملزما لجميع المائة وليكون ملزما للتسعين منها
فقط وتبين ايضا انه ليس المراد الالتزام بجميع المائة **قوله** الا ان في الاستثناء يبطل
بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كون تسميتهما بالبيان مجازا اما في الاستثناء
ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق ابطال كله فباعتبار منع ثبوت حكمه
في الحال الى زمان وجود الشرط او لان شان هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال
فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله معلقا **قوله** وانما يصح
وانما يصح ذلك موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء
منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض رواية عنه انه قدر زمان
الطول بسنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر وشهر وعن ابي العالية انه مقدر
باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكية
انه يصح انفصاله لفظا مع اتصاله نية عند التلفظ بالمستثنى منه ويتبين المضمر وهو التكلم فيما بينه
وبين الله تعالى **قوله** ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير لان تعين
الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل **قوله** والحديث الذي رواه غير صحيح ولئن صح فلا يتعين
ان يكون الاستثناء فيه ملحقا بكلامه الاول لجواز التقدير افعل ان شاء الله تعالى وكذا الكلام

عن ابن عباس رضي الله عنهما فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار الاستثناء عن الكلام ويدعي
فيما بينه وبين الله تعالى لانه في الظاهر وانما وجب تأويل كلامه لان غيره من الصحابة رضي الله عنهم كانوا
ايضا من الفصحاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف قوله واختلفوا في خصوص
العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل قوله
فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعي لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا
لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال فيتم ان العام
لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل
التعليل قوله وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز
الخصوص متراخيا كما يجوز موصولا بمعنى انه بيان وتغيير للعام قوله والمطلق عام عندهم اي عند من
جوز تراخي البيان وقد تأخر بيانها ووصفها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم قوله من قبيل تقييد المطلق
وتقرير الجواب اذ هذه الآية ليست من قبيل تخصيص العموم بل من قبيل تقييد المطلق لان البقرة
نكرة في موضع الاثبات فتكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا
فكذلك عندنا ما صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا والحاصل
ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل الآية دليلا في محل
النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم
العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقرة
مطلقة والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا اي بقرة
اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم قوله فتبين ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة
فلذا لم يتناول الاهل الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعته لا لان الابن قد خص
من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال نوح ان ابني من اهلي لظنه انه آمن لما
دعاه بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن من الكافرين فلما وضح له واخبر عنه عن اهله اعرض عنه
وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ولا يبعد مثل هذا في معاملة الرسل بناء
على العلم البشري الى ان ينزل الوحي قوله ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة
قومك اه ولئن سلمنا ان النبي صلعم سكت عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما عرفه
من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناوله ثم ان الله تعالى
بين تعنتهم بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا زائدا للازالة اللبس
على جهة التقرير وهو يصح متصلا ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه في

حتى

حق من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص للعام وحمل
المجاز قوله الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء في المتصل مجاز في المنقطع والمراد حقيقة
صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة في القسمين نزاع وعلى الاول قيل الصواب
ان يقسم الاستثناء اولا الى قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن
جمع مختلفي الماهية في حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او
تضمنا والمختلفان في الماهية لا بد وان يتباينا في جميع اجزائها حتى يجتمعان في حد والدليل
على اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما في حد واحد باعتبار
اللفظ لان مختلفي الماهية لا يمنع اشتراكهما في اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او
احدى اخواتها انتهى وللقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية فيقال في حد المتصل هو المنع عن دخول
بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر
الكلام لعدم تناوله اياه قوله لان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا لا نسلم ان
المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا
او احد اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل في اخراجه من متعدد لفظا
او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل في هذا الحد كما في جاء في القوم
الا حمارا المنقطع المجاز العموم في المجيء هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة كقوله له علي الف
درهم الا ثوبا فعنده ما لا يصح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون في قوة قوله له علي
مائة الا ثوب فانه ليس علي ويصح عنده فيلزمه الالف الا قيمة الثوب لا انا لما قلنا بان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا يلزمنا اعتبار ان يكون الصدر متناولا للمستثنى ليتحقق مسمى الباقي
وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المثليات من القيميات
فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رح اعتباره
ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جوز
استثناء المثليات من النقدين والشافعي قال بانها جنس واحد يعني لما جمعهما من الثبوت في الذمة
وجريان الاستقراض فيهما وان كانت اجناسا مختلفة ومنعناه في القيميات لعدم ذلك
لا معول في ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى فلزم
الغاؤها وان تعددت المجانسة تصحيحا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء
القيمي من النقدين باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك في
المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على احتمال المعارضة سواء كان الصدر

منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعقول عنده انما هو على كون الصدر منتظما للمستثنى
ولو بالمعنى التقريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله كلمة
توحيد وان قولنا الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اى اقرار بوجود
البارى تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر
لما لزم الاقرار بوجود البارى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية
لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه
ورجوعه معتقده فثبوت الاستثناء يدل على اثبات حكم المخالف للصدر **قوله** ولنا
قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما هذا احتجاج الابطال لمذهب الخصم بانه
ان الاستثناء لو كان عمل بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح
عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه
الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته اولا وهو عين المحال الا ان
الالف اسم خاص بمنزلة العلم فلا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها
على ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فمتى نقص منه شئ يكون
اطلاق اللفظ على الباقي بلا خلل لوجود العموم ولقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به
بعض الاعضاء والجواب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح طريق المجاز ههنا لان من شرطه
ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص به وما ههنا ما دون
الالف مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين والثلاثة آلاف وغيرها فلم يصلح هذه الجزئية
طريقا للمجاز **قوله** واسقطوا الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقط حكم البعض
الذى تناوله الصدر انما يكون في الايجاب اى الانشاء لا في الاخبار لان الانشاء اثبات
امر حالي فجاز ان يعارضه شئ يمنع ثبوته بخلاف الخبر لان حالية المعنى لا توجد فيه لان صحة
الاخبار عما كان انما يبتنى على وجود المخبر به في الزمن الماضي والمعارضة انما تتحقق في الحال
فلا يلتفت الى **قوله** لان حكم يتوقف بالاستثناء الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه كما ذكره
ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان حكمهما اى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض
الشراح لكان اولى **قوله** فاذا لم يبق بعده اى اذا لم يبق بعده حكم المستثنى منه ضرورة
انتهائه به ظهر النفي او الاثبات والحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى

منه

منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية
فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء يسمى وجوده وعدمه بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب
اطلاق الاخص على الاعم او الملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم
الصدر لانه كلما يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر من غير عكس فعبر واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم
بنقيض حكم الصدر تعبيرا او بالعكس قال التقديم قوله من النفي اثبات عن اللازم بالملزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم قوله من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
اطلاق على ظاهر الحال مجاز الانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو
نفيتها ولكن بعدم الوجوب على الموجب فانه للوجوب عليه بل العدم ودليل الوجوب عليه
قوله فكان المستثنى الاولى ان يقال فكان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم
نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم لوجود
العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت ضرورة **قوله** وهذا
المجموع ثابت بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا عبارة وحكم المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر
الا ان حكم الصدر ثابت قصدا عبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا
انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق للاثبات
محض نهدم وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه يفيد تاكيدا على تاكيد **قوله** وكذلك الخبر
في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة نفيها قصدا الخ
هذا على مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد واثبات الالوهية بحسب
اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه
فبالضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما ثمرة
في تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا ههنا امكن الاثبات بوجه
من الوجوه فلا نقول بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى
يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري
النافي للصانع لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع مع ان الاثبات بطريق
الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي فالجواب انا حكم باسلامه لان هذا القول يدل
على التصديق لغة وعرفا ويشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله الحديث **قوله** وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون

قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد ولكن الاول هو الانسب بهكذا
قيل فان قلت اى قسم من اقسام القصر اقصر حقيقي ام اضافي قلت الظاهر ان المراد هو القصر
الحقيقي فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقي ههنا اقصر الموصوف على الصفة ام بالعكس
قلنا التحقيق ان المطلوب ههنا هو قصر الصفة على الموصوف فان الآية تتضمن معنى الوصف
فان قيل فهل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان قلت قد صرح بعضهم بانها
لا يجري في قصر الحقيقي اجيب بحمل كلامه على انها لا تجري في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي والا
فلا يتم وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار
الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمون
هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه كما في طريق التجريد فان قيل فهل يجوز ان
يكون القصر ههنا اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود ههنا مطلق الوجود وسلط النفي
على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود منفي عن ممتنع الوجود ولا عن ممكن الوجود اما اذا كان المراد
من الوجود الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتأمل **قوله** ولقائل ان الاستثناء نص آه
حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه صح وجاز ان يثبت معه مثل حكم
المستثنى منه كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم انه نص
في الخروج لاستحالة دخول زيد في قولك جاءني القوم الا زيدا في حكم المجيء ثم الخروج عنه بل هو مانع
من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا وانما لا يصح عند حكمه معه لانه لا يجتمع مع المانع
فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم
لا غير وانما شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية لعدم الدليل
وما ذكر من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم اما
قيل انه هو متروك بالاجماع والا لكان الاستثناء عين الغاية لا مثلها **قوله** والجواب
عن الشافعي الخ هذا الزام للشافعي في ان الاستثناء عمله بطريق المعارضة **قوله** انما
ما في انما موصولة لا انها اداة حصر **قوله** لقائل ان يقول آه هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال
ان التناقض عنده في استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفي الميزان لا نص عن
الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف
بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المبانية لا بطريق المعارضة ولكن لا انه خلاف
اجماع اهل اللغة في الحقيقة الا انه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال قوله
الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وداخلا فيه لولا الاستثناء اى صيغة فان لفظ الاستثناء

يطلق

يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة
عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه لان الصدر لم يتناوله وقيل حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع
للقدر المشترك بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركا
لفظيا **قوله** الجعل مبتداء يعني المنقطع يجعل بمنزلة كلام مبتداء حكمه بخلاف حكم الاول
اذ لا تعلق بما قبل الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن
ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي عن المستثنى
الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع
الا ما ضر فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله** الزجاج
آه حاصله انه يمكن ان يكون الاستثناء في الآية منقطعا ومتصلا فان القوم انما
كانوا يعبدون الله والاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدون الله
فهو متصل ويتحصل المعنى الى انهم لما سمعوا في العبادة بين الله والاصنام اعلمهم
بانه قد تبرأ عن عبادته **قوله** معطوفة بعضها على بعض اى بواو العطف
خاصة حتى لو لم تكن الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في
صرف الاستثناء الى الكل **قوله** وعندنا ينصرف الى ما يليه آه ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف
بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان
الاستثناء وقع بعد ثلث جمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة
وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده يقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع
الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الآدمي
فلا يسقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط لانه مبدل آه لقائل ان يقول المراد من التبديل لا يخلو
اما ان يكون هو التغيير او لا لا سبيل الى الثاني لانه من بيان التغيير ولا الى الاول
لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس
بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء يتغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية في
البعض والشرط وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل المراد وتم انه لا يخرجه حال
التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم
حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا اجيب بانه لا يخرجه حال وجود الشرط ولا يلزم ان

يكون مبدلا حينئذ بل هو مبدل حالة التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق
في الحال و اذا شرع الشرط اليه غير الحكم الى الوقت الداخل فهو وان خرج الكلام عن العمل ابتداء
لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا في كل قوله اي البيان
الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا
الاضافة في بيان الضرورة اضافة الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان ضرورة لكون
سببا عنها فالاولى ان تحمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب هنا في معنى
العلة قوله وهو على اربعة اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق بدلالة حال الساكت
وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت لضرورة طول الكلام قوله اي في حكم النطق وقع
التحقيق ايضا مثل هذه العبارة و اعترض عليه بانه لا ضرورة تستدعي الى العدول عن المنطوق
الى النطق لان دلالة الباقي لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاقه الباقي لان البيان كما يطلق
على الاعلام والعلم فيطلق على الدليل الذي يحصل به العلم كما ذكرناه في اول فصل البيان
فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام
لا بمحض السكوت فكان دلالة الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا ضرورة الى العدول
واجيب بان هذا الاعتراض نشأ على ما توهم ان الشارح فسر المنطوق بالمنطوق على معنى
انه ان يكون في حكم النطق وليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اي النطق برفع القاف
يدل على حكم المسكوت عنه بمنزلة المنطوق دارا و بالنطق التكلم بصدر الكلام مع تعيين نصيب
الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله تغيرا على تقدير جعل البيان في المبين وهو
الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار اي الدليل
الذي يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين بكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا
المصدر فلا يحتاج ح الى تغيره بالنطق فتأمله تفهم قوله صدر الكلام اي هو قوله تعالى
وورثه ابواه قوله ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب
يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف آخر سواه ولان الباقي لو لم يكن للاب لبقي نصيبه مجهولا
وهو مخالف لسوق الكلام اذ هو مسوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابتا بالمجموع
من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب
اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقي لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص
بالشركتين وتعيين نصيب احدهما تعيين لنصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه
لا مدخل للسكوت في عرفان نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر

نصيب

نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت
بيانا فيه الا في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كان الكلام وجد تقديرا
ثم لا شك ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود ههنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول
ليس بيانا لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا
السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة ونظير هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب
المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس
بالثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد الشركة في الربح والاصل في المال
المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا لنصيب الآخر كما تقدم في نصيب الاب
فان قال مثلا اي نصفه الربح كانه قال ولك ما بقي كما لو صرح بذلك قوله او يثبت بدلالة حال
المتكلم هو مجاز اي بدلالة حال السكوت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي
نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من التكلم هنا الذي من شانه ان يتكلم
اذ لو لم يكن من شانه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه الفائدة لا تحصل اذا
فسر بالساكت واجيب بان ما ذكر مجازا ايضا وقوله من شانه ان يتكلم بيان لمجوز المجاز وهو
ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالساكت اولا لانه في بيان دلالة السكوت عند معاينة امر
ثم بيان لمجوز المجاز باي وجه يتيسر فيما ذكره بعض المحققين في بيان المجاز وجه حسن وما ذكره
هذا المعترض وجه آخر ولا تنافي بين الوجهين الا ان الاول اعم خاص وهذا اعم عام
اذ من شان كل انسان ان يتكلم فكان الاول احرى على انه ان اراد من شانه ان يتكلم
لانه انسان فذلك لا يوجب ان يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان يتكلم في
هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شانه التكلم اذا رأى مخالفا لدينه واما اذا
رأى موافقا له فلا نسلم ان من شانه ان يتكلم قوله لسكوت صاحب الشرع اه في بعض
شروح اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت
عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال
التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها في حق المباشر الا اصرار عليها او اعتقاد
اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عن رؤيته كافرا يمشي الى كنيسة فلا
يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف
فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره
يدل على النسخ قوله وذلك يدل على حقيقة الحال لان بيان المشروع واجب على الرسول
عليه السلام

لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم
مع القدرة فلهذا جعل سكوته اذنا له فكيف في حقه مع قوله عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز التكليف
بالمحال **قوله** كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري ما لنفس من ضرورة الخدعة فانه يكون
اذنا له في التجارة عندنا دفعا للضرر عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبيد ولا يمتنعون
من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا يتاخر الا
الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق اولا فهو غير معلوم فيلزم التواخذ حقوقهم ولحقهم
من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عم لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الش في لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل
ان يكون للرضاء وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة المبالاة بتصرفه ولعله
انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب
الرضا لانه العادة فيما بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع لسكوته عند العلم بالبيع
فانه يستدل بسكوته عن الطلب على تركه الشفعة ويجعل في الشفعة كالتنصيص على اسقاطها
بصريح النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للضرر والغرر عن المشتري
فانه لا يتصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما يمتنع المشتري
من التصرف او يتصرف وينقض تصرفه ولا يخفى ما فيه من الضرر **قوله** وكان ذلك بحضر من
الصحابة رضي الله تعالى عنهم فكان كالاجماع منهم على الحكم برقها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب
العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فحل ذلك
محل الاجماع على المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهة بدلالة فان الموضع
موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة
اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلعم مما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت
بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا
لم تكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان
المنافع كانت موجودة فان الولد كان كبيرا **قوله** او ثبت ضرورة طول الكلام هذا اصل متفق
عليه بيننا وبين الش في وانما الخلاف في العدد والمبهم اذا عطف عليه ما هو مبين في نفسه
وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة والقنطار من الزيت بل يكون
هذا العطف بيانا للعدد والمبهم اولا فعندنا يكون بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون

بيانا

بيانا له فلا يكون منه وقول القائل لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة
او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بجميع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد
من جنس المقر المعطوف وعنده يكون اقرارا بمفسر فيلزمه وبمبهم فيلزمه تفسيره بما شاء لانه
قد ابهم الاقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف
موضوع للمغايرة حتى امتنع عطف الشئ على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان عين
المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضعا والا لزم ان يكون بيانا في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة
او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب له وليس اتفاقا وليس كذلك ما نحن فيه قلنا نعم وهو عين ما
اذ قلنا بذلك من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما اثبتناه من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما
اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي تثبت
في الذمة في معاملات الناس بالاكتفاء بذلك المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تخفيفا
واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله علي مائة وثوب ونحوه مما ليس
من المقدرات في شئ ولم يوجد فيه كثرة في شئ ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص
كالسلم او ما في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق
ح بين المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الش في تم الالزام والا فلا بد من
اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له علي مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاثة
دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها فلزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف احد المبهمين
على الآخر ثم فسر فينصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة
الى آخره قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم
نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه ببيت المقدس وعلى
هذا الاصح تغيير تبديل بالنسخ لان الاخص لا يعبر بالاعم ويجاب بانا لا نسلم الاعمية
بل ما قاله الشارح من التساوي هو الحق ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا
بدل لان الخمر كان اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا
ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشئ غيره ويؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ثم
النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل
اذا ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن
حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى
اخرى ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب

قوله ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف آه هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعي بنص
متأخر واعترض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت
بعد فكيف يبطل واما ما كان الا رفع وايضا الحكم وتعلقه العقلي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب
بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ
لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان
للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع
حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور في الحد وسيلقى بيان
صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه قوله اي بيان انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان
الحكم صفة لله تعالى القائمة بذاته ازلا وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق
بالمكلف تعليق التخيير لان الحكم او تعلقه العقلي قديمان قوله الذي كان معلوما عند الله تعالى
قبيل لا فائدة او لئن سلم انه بيان في صاحب الشرع فلم لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكونه
ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجابوا اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقتا
عنده قوله فصار ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على
التأبيد قوله وهذا على مثال القتل آه قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي
الى القول بتعدد الحقوق واحد في الشرعيات العقليات جميعا عند الله تعالى في الواقع اذ كلا
المتنافيين يمتنع ان يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة
الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده
ولا يقلد غيره ورد بان وجود العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا مخطوا
عند الله تعالى في الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فمسلم
وان اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع قوله والنص وهو نكاح الاخوات الخ فان قيل لم
لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها كما قيل فانه
صريح في الجواز اجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان
العدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الآية وفيه نظر لان الاحتجاج
مع اليهود وهم لم يلزموا بنصوصنا فلعل المراد بالنص ما ورد في التورية قوله وجوابه الخ
تقرير الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب
الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر
بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد

قلت

قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد
او الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس
من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع
لمانع من الخارج قوله ومحله اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده بشرعي فرعي ليخرج بالاول
الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل بخلاف الاخبار عن
حل الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك حرام وبالثاني الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام
الاصلية قوله لانه لو لم يكن يحتمل الخ يعني لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته
فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار مشروعيته ضرورة فلا
يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جائزات العقول لا من واجباتها وممتنعاتها
وانما كان ذلك لان النسخ لما كان بيانا لمدة الحكم في الحقيقة لا بد ان يكون محله حكما يحتمل ان
يكون موقتا الى الغاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته قوله كما يقال حرمت كذا
سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني سنة او الحية سنة وذلك بان
يكون حكما محتملا الخ قال القاضي الامام وليس هذا النوع مثال المنصوصات وذكر في بعض الحواشي
مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم
لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل
قوله فذروه في سنبله فيكون من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع لا يحتمل
النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالسنة مثلا فقد اخبر بحسنه الى سنة فالنسخ قبل
ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لا يزيد على صحة صوموا
غدا ثم ينسخ قبل الغد قوله او تأبيدا نصا مثل ان يقول الشارع اوجبت عليكم الصوم والصلوة
ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا اذ المراد من التأبيد دوام الحكم ما دامت
دار التكليف وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا يقوى دليله
لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون الا جهة وجه البداء وظهور الغلط
تعالى عن ذلك هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا
اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدي وشمس الائمة وفخر
الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال الى ذلك
جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا قوله لان مقصودنا ايراد النظير لا ان
المقصود بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه للايضاح

بخلافه الا انه يعلم انه يتعلق به وجوب اعتقاد ما بعد اهل الجنة والشهادة فيهما وهي من الاحكام
فصح اراده ههنا من هذا الوجه قوله ولا نبي بعده يعني نبوة حادثة تاتي بشرع ينسخ به شرع نبينا او لا
فعيسى ياتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرر له قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ جرت العادة ان
الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا
ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة الامكان قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح
لما غير صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته حزازة قوله وجوابه ان لا تحريم فيهما من باب التقييد
والاطلاق لعدم التحريم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة وللقائل ان يقول التقييد المطلق
نسخ عندنا الخ مسلم ولكنه نسخ معنى لا صورة كما ياتي والكلام ههنا في النسخ صورة ومعنى قوله اعلم
ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع قوله اما لو كان فيها فهو كالامر
والنهي ويجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر في حكم شرعي مطلق
فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشيء مطلقا ثم بحرمته وان كان في حكم شرعي موقت
او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا حلال الى وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل
مضي المدة للزوم البداء قوله اي شرط جواز النسخ الضمير انما يعود الى النسخ كما في محله فعوده
الى الجواز عوده الى غير مذكور فكان الانسب ان يقول واما شرطه اي شرط النسخ وهو ما
يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ
حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد
وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل
للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم ومن
الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي زمن يسع الفعل المامور به
بعد ما وصل الامر الى المكلف كان يومر باربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما
يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط لصحة
النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو
منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي
وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما
ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا
ثم قيل قبل التمكن لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل
انقضاء زمن يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء

اليوم

اليوم الذي شرع في صومه لا تصم قوله بيان المدة لعمل القلب آه لو قال القلب وعمل
البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن قوله الا ترى ان الايمان راس الطاعات الخ وللقائل
ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا لا نلتزم الابتلاء بالعقول والحقيقة ونمنع كونه محل
النزاع قوله وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات
كلها فمسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح لجزء من الفعل كاف
وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني
ولكنه كان مامورا باداء الخمسين في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع قوله قال
عم نية المرء خير من عمله فيه شيء لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام
من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لا عمل المطلق العمل قوله فجاز ان يكون
العقد مقصودا على ان الفعل في الاوامر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء
ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد قوله والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة
بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم
وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقته الائمة بالقبول فهو في
معنى المتواتر وفيه شيء لان تلقي الائمة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا
يكفي في مقام الدفع وتلقي الائمة لا يدل على شهرته لان بعض الآحاد تلقوه بالقبول ايضا
فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج ومن اقربه يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر
خمسين صلوة بخمس صلوات وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره [illegible]
بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مامورين قلنا
ان اهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس او ذلك
مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يخبر العدول بكونه من زيادة القصاص
والنبي عليه السلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلا بالعقول الاعتقاد في حقه وحق امته
ويجوز ان يبتلى بامته لوجود شفقته بهم كما تبتلى بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان حسن الحسن لا تثبت للمامور به بمجرد
التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر فجاز قبل التمكن لان الحسن صفة له
فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغي ان يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل
قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر
ابن الحجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى الامة بل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم

لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه قوله
لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد
دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال قوله والانماطي منهم كان
من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان
يقول كل قياس يستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز
نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة
وما ذكره ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في
الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ
به ايضا كالنص قوله لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء والنسخ بيان مدة الحكم
وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأي في انتهاء معرفة وقت الحسن في شيء
عند الله تعالى على انه لا اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم نطلع عليه ولا يلزم من عدم
اطلاعنا عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا
لهما ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في
حياته لانه لا اجماع بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع
منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده قوله قال فخر الاسلام جاز
نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا ينسخان بالكتاب والسنة لا ينسخان
بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع بالاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح قوله يلزم
اجماعهم على الخطاء فيه شيء لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطاء قوله قلنا شرط القياس عدم
مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع قوله لانا نقول يجوز انه
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن
المنسوخ فيكون مخصصا لان التخصيص اقوى من النسخ ابقاء لحكم العام ثم لا يخفى ما في الجواب
قوله قال بعض المعتزلة يجوز اي ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة والاجماع واليه
ذهب عيسى بن ابان [illegible] لكن بعضهم حمل اطلاقهم ابن ابان على القول بان الاجماع ع
ناسخا على ارادة انه دليل الناسخ لا انه ناسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف
لفظيا قوله وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا
ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع
في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى كما

من

من الاولى او فوقها ومثل المشهور في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب
والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب
قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من
اصحاب الشافعي في القواطع وللقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام
كالمتواتر وفيه شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر قوله وجوابه ان المراد المخالفة عند
التعارض اذا جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه
قال ما خالف فردوه والمنسوخ مخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت
متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه
قد قيل اجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع
رسوله اذ ليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه الآية والحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح
ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من الرسول بدليل قوله اذا روي ولم يقل
اذا سمعتم اذ المسموع من الرسول كان قوله قوله وجوابه ان المراد من قوله لتبين
ليبلغ اجيب ايضا بان النسخ عبارة بيان عن انتهاء مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب
السنة بيانا لانتهاء حكم سنة بسنة قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام
كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى
الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت
المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لا شك
ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك
الجواز اما الجواز الذي هو الجزء فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي
فالنزاع لفظي فتامل هذا قوله نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها الخ
قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان الكتابة لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد خبر الراوي من غير
نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل

الا قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واجيب ان منكره لا يعلم
بالرأي فيحمل على السماع ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فحينئذ
هذا النسخ انما كان في حياته عم وقوله اباح لا يستلزم القران المتلو او السنة ايضا قرا
يفيد الحل والحرمة والاباحة ولو علمت فيه قرانا تليته اذ هو الاصل وانا احللنا يعرف تأخره
فلئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم
على كون هذه الآية يعني قوله تع لا تحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في القران فدل
انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره **قوله** فكيف يترك بخبر الواحد آه هذا السؤال مع
جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام مما نحن فيه هذا وقد يرجح في شرح البديع
ان آية الوصية نسخت بآية المواريث وقد رد ذلك الا تعالى في شرح المنتخب والشارح
اخذه في بعض الشارحين عند قول بعض المفتنين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة
الرسول فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح
ظن ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شيء ينشاء منه هذا
السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة رضي الله عنها فانه خبر واحد
نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب
الذي ذكرناه قبيل هذا فتأمل والله الموفق **قوله** قران متلو فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب
بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة
قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد فيكون دليلا على جواز نسخ السنة
بالكتاب **قوله** انتسخت بقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القران واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين
انما نسخت بآية المواريث وهي قوله تع يوصيكم الله الآية لا بهذا الحديث واجيب بان الثابت
بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة
وذكر الامام السرخسي ان المنسوخ بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما نسخ
بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا
بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون
هذا من نسخ الكتاب **قوله** لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة
له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الآحاد تلقته الامة بالقبول فيرد النسخ بهذا الحديث
على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور فمجرد دعوى

الشهرة

الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور والمشهور لا يجوز به النسخ المحض
وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا
وهو خلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام
البزدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة
النبي صلى الله عليه وسلم والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن لا يجوز ان يظهر
بها بعد النبي صلى الله عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ انواع لما فرغ عن
تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما
هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا
يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** ولقائل ان
يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ فان هذا الايراد على من عرفه بانه انتهاء الحكم لا انتهاء مدته اما من
عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
لا ستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز بمكان الصرف والان لا دليل لورود الشرع
بها نظرا الى ان الدليل ما اثبت حكما غير النسخ ولئن سلمنا ان التعريف الشرعي كما هو
عبارة الفقهاء لكن القرآن ثبت بالتواتر فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه اي التواتر
وكان المناسب ان يقول رواه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى
من رجوعه الى احدهما او لم يثبت التواتر لهم تثبت القرانية فكيف يتصور نسخ التلاوة
وهذا تتمة السؤال **قوله** وبقي حكمهما لا تعلق له بالسؤال وانما هو تتمة الكلام الاول وكان
الانسب تقديم هذا على السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما
الا قلوب الراويين او بالانساء وبقي حكمهما كذا قاله فخر الاسلام **قوله** ولقائل ان
يقول ان قراءتهما اي قراءة ابن مسعود وقراءة ابن عباس رضي الله عنهما الخ وكان الواجب
ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر
شرط فيما بقي بين الخلق لا شرطا لما نسخ لا احتياجه الى القطع فكان الشارح رحمه الله تعالى
نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك
بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله ههنا **قوله** وذلك مثل الزيادة على النص
اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة

مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثل فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهي نسخ
اتفاقا ان قارنت المزيد عليه ككون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد ولا
فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب على الجلد
في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية
والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار والخامس ان اتحدت مع المزيد عليه
بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا والسادس انها ان رفعت
حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد المقيد
الخ اجيب عنه بانا نختار الاول ونمنع كونه من مفهوم اللغة لوضوح كونه من منطوقها لان
دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار
الثاني ونمنع كون العدم الاصلي لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضف
استمراره الى الشرع اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلوة بغير طهارة على انا نمنع
كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعي ناش عن سبب فيكون حكما شرعيا فافهم **قوله**
لان الزيادة نسخ عندنا الخ اعترض بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد واجيب
بان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة
بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زدتم
تغريب العام على سبيل الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى فان قلت
اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل
قلنا النزاع فيما تشرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا
ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فح تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة
ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني قلت هي فرض من حيث كونها قرانا
وواجب من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** حاصله ان التخصيص للاخراج
اي الاخراج بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة قيد
الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة **قوله**
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الحديث اخرجه مسلم من حديث
عبادة بن الصامت المراد منها الافعال الاختيارية

التي

التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم تكن بيانا لمجمل الكتاب ولا نسخا
به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شيء من قبيل المذكورات كذلك فان قلت الانبياء عليهم السلام
معصومون عن ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره لا يتاتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج
الزلة قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما عنه العصمة اما الاول فذهب قوم الى انها عدم
امكان الاتيان بالمعاصي لخاصة في البدن او النفس يقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب
قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها
امر يفعله الله بعبده لا يتاتى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الى الالجاء ولها
عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصة يقتضي ملكة مانعة من
الفجور والثاني ان يحصل بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي
والبيان من الله تعالى الرابع انها متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا
بل يعاقب ويضيق الامر عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما
واما الثاني فقد ذهب القاضي واكثر المحققين على انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة
معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة
دون الصغائر واما بعد البعثة فقد اجتمع اهل الشرائع على انه معصوم عن تعمد
ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن
الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط
والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه مناقضة دليل المعجزة الذي هو حق وما ناقض
الحق فهو باطل واختاره الاستاد ابو اسحق الاسفرائني وجوزه القاضي ابو بكر لان
الغلط والنسيان لا يخلان بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه
فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات الغلط
والنسيان فغير داخل تحت التكاليف والتباس مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها ما حكى
الله تعالى نفسه كقول موسى صلوات الله وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله تعالى
وعصى آدم ربه وقال تعالى ولم نجد له عزما فلا يخل ذلك بثقتهما وقوتهما بالوثوق وما نقل عن الانبياء
عليهم الصلوة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود وان
كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره والا فمحمول على ترك الاولى او قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة **قوله** لانها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم
المعصية مجازا لكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة بعينها الفاعل والزلة

غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك ذلل عن افضل الى فاضل
وعن اصوب الى صواب لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ به مع يلام به لجلالة
قدره ورفعة منزلته الا ترى ان سيئات المقربين حسنات الابرار قوله مباح اى المباح
ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا كالامور الجبلية التي لا تخلو ذوى الروح عنها
كالتنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل على رجحانه ايقاعا منه
عليه الصلوة والسلام على وجه لا يلام تركه والواجب ما وصل الينا بدليل دليل على تأكد
ايقاعه عليه تأكدا يعرف منه تأكد الافتراض والفرض ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة
فيه قوله وان كان غيرها الخ لم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله
غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله في
الاتيان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشرع والاصل
في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب
الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان
لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فنفعله بدأ على الاباحة بالاجماع
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلاثة
وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف لكنه لم ينبه على ما ينبغي لان المذهب المختار
اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التتابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار
لانه عليه السلام بعث مشرعا ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد
الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعته فيه لامكان له لاختصاص قوله لقوله تع يا ايها الذين
آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله تع
واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا وللقائل ان يقول
الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاهم شيئان اعتقاد الوجوب في
حقه ووجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر
فتأمل قوله دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عليه السلام الاجتهاد والحكم
به مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي قوله باشارة الاشارة بقوله عليه السلام
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
في الطلب والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك قوله جعل الاجتهاد
منه عليه السلام وحيا آه حاصله انما قلنا باجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقر على

الخطاء

الخطاء فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على
الخطاء كما يقر على الصواب. واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز اجتهاد من الانبياء
عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فابى ذلك بعضهم كالاشعرية
واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه آخرون فقالوا له العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
التي لم يوح اليه فيها وحي واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحدثين والاصوليين
وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والانبياء عليهم السلام
اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول
تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لا يوح اليه لاحتمال
نزول الوحي بما يغني عن الرأي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة
بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد قوله وجوابه ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
نزل في شأن القرآن آه اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
واجيب بانه ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك وههنا لا نعلم يقينا انه عليه السلام
كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل
فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يحمل على
اخص الخصوص قوله الا انه عليه السلام معصوم على التقرار على الخطاء آه اعلم ان العلماء
اختلفوا في جواز خطائه عم في اجتهاده فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام
فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز والمختار انه يجوز
مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في
الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء
هذا وللقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهدين منا مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باعتبار العمل بالاجتهاد الذي
هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرف
هذا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاءه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم
بالنص فيكون مخالفته حراما قوله لاحتمال الخطاء والقرار عليه لانهما جائزان في حق الآحاد
فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد منهم مخالفة
الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد غيره قوله وهو النفث
في القلب آه وقيل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري

الداعي للعمل المرغوب فيه قوله فهذه الصفة وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة
لغيره وان كان الزام الاولياء حجة في حقهم قوله وبانه ليس بحجة كان المناسب ان
يقول اي بانه حجة ملزمة فان المراد بالصفة الحجية لا سلبها تأمله قوله وشرايع من قبلنا
ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام
كان متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم
الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت
نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام
لم يكن متعبدا بشرايع من قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعثة نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والانتساخ كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يقم دليل على بقائها ببيان
الرسول المبعوث وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابي زيد الى ان ما قص الله ورسوله
عليه السلام يعني ما ثبت بكتاب الله تعالى وببيان الرسول انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل
به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه قوله وهو التقليد اه اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع
الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل
قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة
رضي الله تعالى عنهم تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبياء الا انه سمي تقليدا
باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب
الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء علمائنا وتقليد العوام علماء عصرهم
وتقليد الابناء الآباء والثلثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها نوع من ضرب
استدلال انا عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون
الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب الاستدلال
وكذا العامي العالم لانه ما تيسر بين العالم وغيره ما يميز بين العالم وغيره الا بنوع استدلال
والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله به الكفرة
بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون واذا عرف هذا فاعلم انه
لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي
آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين وقال ابو سعيد البردعي
وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به
القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابي اليسر والمصنف وهو مذهب

مالك

مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس
واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل اصحابنا والتقليد فيما لا يدرك بالقياس
واختلف عملهم في غيره قوله بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر لانه الاصل ولهذا كانوا لا يفتون
بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث والمشاورة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم
خبر من الرسول عم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي المحض الذي
ليس عند صاحبه خبر وافقه ويعززه فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم
خبر الواحد على القياس فان قلت ليس عادتهم كتمان ما بلغ اليهم من الحديث فلو كان
مسموعا لاسندوه الى النبي عليه السلام لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم
الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بكتمان فان الواجب عند السؤال
انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن المسند فانه حينئذ يجب عليهم
اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الرأي دون السماع فله الرجحان لمزية الصحبة
ومشاهدة الوحي ومعرفة الطريقة الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والعلم بالحوادث
والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام
ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب الحق والطلب القيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لا نص عندهم فيه غاية التأمل
وهذه الامور تفيده زيادة الاطلاع على المآخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع
من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وليس
احتمال الخطاء بمانع لان حجية التقديم كما في خبر الواحد مع القياس اذ لا تهمة المجازفة
والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف ما يدرك بالقياس قوله لان القول
بالرأي مشهور والمجتهد يخطي ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقائل ان يقول سلمنا
ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطاء فيهم باق لان ما ظنه دليلا
على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال
به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر
الا يرى ان قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انه
لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي قوله لان مذهبهم لو كان حجة

لتناقض الحج واللازم باطل فسلمنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح
المكلف بما وضح له دليله او الوقف حتى يظهر له رجحان احدهما او التخيير كالاقيسة المتعارضة
قوله واختلف عملهم في غيره الخ لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع اذ يروى ما
عن الصحابي فعل او قول علم ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك دليل اقوى منه قوله
ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف
فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما
وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذا الكلام في المسألة الاخرى
على ما عرف في موضعه ثم ان لم يكن فالوقف او التخيير كخبر الآحاد والاقيسة المتعارضة
قوله يعني كما قال عمر رضي الله عنه اي وعلي وابن مسعود وانس رضي الله عنهم عملا بقول
عائشة رضي الله عنها كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى النبي فقالت بعت
من زيد بن ارقم جاريتي بثمان مائة درهم ثم اشتريته منه قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة
وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة بئسما اشتريتي وبئسما اشترى اخبري زيد بن ارقم البطل
جهاده وحجه مع رسول الله عليه السلام ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال به الشافعي لان الملك
قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كغيره لان قولهما كما كان مخالفا للقياس
قوله جهة القياس لجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد قوله وعن ابي حنيفة
انه قال لا اقلدهم الخ وهذا ظاهر المذهب قوله وقال شمس الائمة اه انه لا خلاف
في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روي عن ابي حنيفة انه كان
يعني بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم
بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به

باب الاجماع

هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم
على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد
وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح
قوله وقوله على امر يتناول القول والفعل اي والسكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم
قيد بحكم شرعي كما قيده المص في الحكم بدل امر ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما
ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان شرعيا او
عقليا او دنيويا بحمل قوله من قيد بالشرط على ما يؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقاديات

وعلى عدم اعتبار الامر الدنيوي وفي كل من التعريف عموم يحتاج هو شمول الاعتقاديات
المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى
قوله وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه انعقاد
من عدم اجماع الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهد ويمكن ان يدفع بالغاية فان المجتهدين
كما يصح اطلاقهم على الموجودين الى يوم القيامة يصح اطلاقهم على الموجودين في عصر
من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة للمراد فتأمل قوله هذا التعريف انما
يصح اه اورد عليه الاستصناع وبيانه الدار واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب
في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع
فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجود فيها او يقال ان ذلك
كله ثابت بالتواتر والاجتهاد وليس شرطا فيه على قولين لم يعتبر موافقة العوام وهو
مذهب الجمهور قوله ويسمى اجماعا سكوتيا وهو من الادلة القطعية عند اكثر
اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة قوله وفيه خلاف الشافعي
حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي
ابو بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري قوله وحديث ابن
عباس رضي الله عنه غير صحيح لان الخلاف والمناظرة في مسئلة العول كان ظاهرا فيما
بينهم من ان يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا
ولا خير فيما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرءا اهدى الي عيوبي يؤيده انه لما نهى عن المهور
النساء في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا افتمنعنا مما
اعطانا الله فبكى عمر رضي الله تعالى عنه وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت
وان صح فهو محمول على انه عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر على مذهبه قوله
واجيب عنه اه حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة له على عدم نفي الحديث عن
غيرها دالا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفهما وفضلهما
لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل على ذلك
اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استبعاد وذلك مالك تأوله
اصحابه بمحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول
وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفته وحمله
بعضهم على اجماعهم الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجماعهم فيهما

على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف
رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك
وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق ولم يرض
بهذه التاويلات قوله وقيل يشترط الخ اختلف القائلون في حجية اجماع من بعد الصحابة
في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف
اهل العصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فيه فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي
بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام
لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار عندنا فخر الاسلام وتبعه المص وهو الاصح وقال
بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابي
يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح قوله مستدلين آه يعني
ان هذا البعض الذين اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه
بمسئلة الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاءه عند ابي حنيفة وابي
يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها
فدل على انهم جعلوا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه
مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي دل على ان
اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف
وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه
شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه
نفذ قوله وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب
احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي من اصحابنا الى
انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة بشئ
واثبتهم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم
وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن
مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور

وهو

وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع
اليهم قوله ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة الخ ان قيل
هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل الامة قطعا اجيب بان الروايات تظافرت عن النبي
عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء انما دلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك
بينها متواتر ومشهور ثم لا يخفى ان ادلة الاجماع انما دلت على حجية اجماع الكل بطريق
الحقيقة وعلى حجية اجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل
الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجازا فتنبه لذلك وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع
ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة
حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين
فانه ينعقد الاجماع بهم وان لم يبلغوا حد التواتر فتامل قوله وحكمه في الاصل المراد بالاصل
ما كان اجماعا اما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد
اجماعا باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة قوله
لان الاجماع ربما يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كالاجماع السكوتي
والمنقول بطريق الآحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع
القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات
وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين
قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج المراة
على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر
جاحده ولكن يحكم بضلالته وخطائه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متاول والتاويل
يمنع الكفر فافهم قوله وانما قيد الحكم بالشرعي الخ حاصله ان التقييد بالشرعي يدخل ما يتعلق
بالاصول كنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلوة
ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجوب الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور
وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم
لا يكون قوله وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة اه حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة
شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة
واكثر الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينافي قوله اه لا اي بالاجماع
فتامله قوله ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به

الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في بعض الامور للزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان
كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور
لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتفصيل ثم نقول ذلك الصادق في كل
الامور التي تجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني
باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة عليه الا
بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعلم واحدا بعينه نقطع فيه بانه من الصادقين الذين
امرنا بالكون معهم مجموع الامة **قوله** فان قلت لا يلزم قبول شهادتهم آه فيه بحث فان
المراد بشهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء عم بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا
او ان يكونوا عدولا في الآخرة لان عدالة الشهود يعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد
من كان في زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه يحتمل
اهل الكتاب شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر
الشهادة مطلقة فتتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان
المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدول واجماع
اهل الكتاب يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم
حجة لكفرهم على ان تأويله انتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام **قوله** والداعي قد
يكون آه اعلم ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع
ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان السبب الداعي
الانعقاد والناقل الاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل
او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا سند خطاء ويمتنع اجماع
الامة على الخطاء وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة
وضرورة كون الحكم قطعيا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا يبتني
الا على قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل
على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا لضرورة
ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا
لوقوعه لغوا قلت المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو
احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي

بخلاف

بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع
واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتضافرة على فلا يكون لغوا **قوله**
وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او قياس اذ عند وجود الكتاب والسنة
المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل
فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا
قوله واذا انتقل الينا بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر افرد بمعنى
صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواترة والحاقه بلفظ الآحاد
ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع
ليكون المعنى اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص
بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي آه هو
قول بعض اصحابنا ايضا **قوله** لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به
القطع وتقرير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته
به بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رضي الله عنهم ودلالة النصوص
ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد
ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب شرع بالرأي واجيب بان وجوب
العمل به ثبت بطريق الدلالة بان نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر
الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول صلى الله عليه وسلم فنقل الواحد للدليل
القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان
احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب
العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل هذا وللقائل
ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا لواسطة ثبتت في الناقل والا فهو في الاصل حجة
قطعي لعلة قطعية كالاجماع بل اعلى اذ لا شبهة لاحد ان المسموع من النبي عليه السلام
حجة قطعيا **قوله** حتى جاحده والنسخ في هذا الاجماع جائز بمثله فيجوز ان يجتمع الصحابة
على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز
لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه
جاز والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح

البزدوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لان ثم محمول على اجماع غيره من قرنين فتنبه
قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من توهم
الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة
قوله لانه بمنزلة المشهور حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على
الكتاب قوله وللقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى درجة من التنصيص والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم تكن لغيرهم
كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم قوله ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر عند الجمهور
واجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا
الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في
زوج وابوين وامرأة وابوين حيث جعل للام في الاولى الثالث مما بقي بعد فرض الزوج
كما هو قول عامة الصحابة وفي الثالثة ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا امروق
احدث قولا سابعا في قول الرجل لامرأته على حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال فيها
وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد
اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لا يعدو اقاويلهم
ولا يجوز ان ينطق لهم الجهل به فلو جاز احداثه لاخذوا به وقد منعوا منه الا يرى انهم
منعوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث يقتضي بكل المال للاخوة دون الجد
وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم
على الخطاء هكذا قالوا وللقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه
الاجتهاد مطلقا ومسئلة الجد انما يجوز وافيها احداث القول بجعل المال كله للاخوة
دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحد لم يلزم
من تجويز القول حقيقة او الخطاء قد يعمل به وان كان متعددا لم يلزم من حقيقته بطلانهما
فالحق التفصيل كما اختاره صاحب الاحكام وان القول الثالث ان استلزم رفع ما
اجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد
وان لم يستلزم فذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات الا انه لا يستلزم رفع اجماعهم
في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني
انها ليست بشرط في شئ منها كما هو قول الباقين والله تعالى اعلم بالصواب
باب القياس القياس في اللغة هو التقدير يقال قست الارض بالقصبة

والثوب بالذراع اذا قدرتهما بهما ويستعمل في قاس الطبيب الجرح اذا سبره
بالمسبار ليعرف مقدار غوره في المساواة تجاوزا والعلاقة الملازمة لان تقدير الشئ
بالشئ مستلزم للمساواة بينهما يقال قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها ثم
وصلة القياس في اللغة الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس
عليه ليتضمن معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء قوله
وفي الشرع اه القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي والعقلي ما استعمل
في اصول الديانات وقيل هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه والشرعي ما عرفه المص
قوله واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج منه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
بعلة العجز عن الفهم فانه قياس ولم يشمل التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم
فاسد لان الاصل اسم لشئ سابق على وجه يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ لاحق
على وجه يبتني على غيره والمعدوم ليس بشئ ولا قابل للاتصاف بالسبقية واللحوق
ولا يستقيم منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس
العدميين لان المعدومين وان الشئ لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق
بين العدمي والمعدوم في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لما نسب
الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه والشئ وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية
او اصطلاحا اعتزاليا على ما ذكر لا ينطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة
والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق الاتيان بما لا يليق باصطلاحهم واوردوا ايضا
على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانهما قياسان ولم يصدق التعريف عليهما
لان الاول مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دليلها كقياس
النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل
التقدير في دليل مساويها فلا ينعكس والثاني اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا في
الفرع لافتراقهما في علة الحكم لاشتمال الفرع على نقيض علة حكم الاصل كقولنا في اشتراط
الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق
وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
بالنذر بالاجماع فلم تجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلوة والفرع هو الصوم
والحكم في الاصل هو الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم

في الفرع وهو الصوم يقتضيه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف والتقدير في العلة المقتضي بما وانها في العلة لا شمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقرير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو يقتضي في القياس المعرف وهو تقريرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع حكم بهذا الاظهار بقي شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو يقتضي التحقق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب بانها اليا بمراد وتنا مطلق القياس الا انها اليا تقياس بين حقيقة وكذا الاستعمال الاضافتان ويمكن رده بان المراد لا يبقى الايراد قوله والحد الصحيح اي الخالي عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون قوله لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى وذلك ان نقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات المانحي على ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لخصوصية لذلك بالقياس والجواب ان القياس لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت حكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس يغير حكم الاصل من الخصوص الى العموم بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فاظهر بالقياس قوله وانما قال مثل الخ وما ذكر لفظ المذكورين فلا حاجة الى ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله لتعدد ضرورة الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لانها التعدية في هذا الموضع لا تتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الكتب من غير قرينة لفظية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه تفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضربت ضرب زيد فكذا ههنا فتأمل قوله فلا يجوز اثباته بالقياس لما في اصله بالشبهة وتعالى الله من الفرع عن اثبات حقه بدليل لا شبهة فيه قوله نقلا وعقلا نصبهما على التمييز

او الظرفية او المصدرية او بنزع الخافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل قوله اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس بنوعيه فيكونان ثابتين بمنطوق الآية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا باعتبار القياس فيكون بالاول ثابتا بعبارة النص وبالمعنى الثاني في مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله باشارته سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير ولكنا نثبت بطريق القياس به بطريق الدلالة المسماة بفحوى الخطاب وطريقها ان الله تع ذكر في النص هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط قوله كذا قاله ثعلب الخ قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق الى الفهم هنا لترتبه على ما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المتعظ منتقل من العلم بحال غيره الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب قوله ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال باشارة الآية وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس كما بينا فتأمل قوله وهذا استدلال بدلالته تقدير تخصيص الاعتبار بالمثلات وعلى تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة النص قوله وحديث معاذ معروف الخ التأمل ان يقول حديث معاذ ظني لانه احاد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظني فالاولى الاقتصار على الدليل القطعي قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يروى برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث عبادة ابن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطي فيه سواء قوله بدلالة الباء يعني انما قدر المحذوف

من مادة البيع لانه ما اسعوفي المبادلة والباء فيهما للالصاق فاستدعت ملصقا به
والمناسب له هو فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان تقدر فعل
مجهول نحو يباع الحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر قوله والحنطة بكيل
الخ اسم علم المكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فليس المراد
تحقيق بالكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا قوله مد بن بجنب يعني في الحديث قال
بالحنطة قوله والاحوال شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق
يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق قال في
التوضيح وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف بمعنى الشرط قوله والامر للايجاب الظاهر
ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها
لكنه لم يعمل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يحمل عدم جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا
بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز اه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف
بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا
ويجب رعاية شرط الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرط وهو الاشهاد
عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى
كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع
الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كأنه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن
فاقبضوا قوله واراد بالمثل بمعنى القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات
قوله الفضل على القدر الشرعي وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات
قيراط من الذهب ودرهم من الذهب وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة
وانما يكون بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوائد البدرية
شيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا وادناه نصف فالواجب ان يكون
الزايد حراما واذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم وهذا مخالف
لرواية عامة الكتب قوله اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فاذا بلغ
ذلك كما اذا باع حفنة بحفنتين حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم حفنة وكذا
يضمن الحفنة والحفنتان وعندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع
الصاعية قدح وثمن قدح كما في ديارنا فلا شك بالربا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات

الشرعية

الشرعية في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي
الاسرار ما دون الحبة من الذهب والفضة لا قيمة قوله لان الربوا اسم الحل زيادة
في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو فضل
خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف
غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض
وفي جمع العلوم الربوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف
احلى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري
لكنه مجازه في الاستيجاب اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر ربوا الفضل
اختلفوا فيه فان ابن عباس لا يراه قوله لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود
من المحدثات موجود بصورته ومعناه والمماثلة محدثة فتقوم بالصورة والمعنى قوله
وذلك بالقدر والجنس اي المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر
والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيارية وبه يحصل المماثلة الصورية واليه
اشار صلى الله عليه وسلم بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى
وبه يثبت المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة ولقائل
ان يقول المماثلة الصورية كما يحصل بالوزن والكيل يحصل بالعدد ايضا فانه
يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل في
ضمان العدوان والجواب انا لا نسلم ان العد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج
على العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يحمل هذا التفاوت لوقعنا
في تفاوت اكثر منه وهو القيمة قوله وهو قوله جيدها ورديها سواء وهو وان
لم يوجد في كتب السنة بهذا اللفظ ولكنه مأخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث
ابي سعيد هذا ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب
والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبر
من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب بان الجودة ساقطة
في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان
تصرف هؤلاء مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط
الجودة فليتامل قوله هذا حكم النص الذي ذكر من الامور الثلثة وهو وجوب

التسوية و لرحمة عند فواته و الداعي حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان
ثابتا بعبارته و اما الثاني فلانه و ان لم يسق له النص اما الاول فلان النص الى لكنه ثابت بالتزام
لغة بقوله و الفضل ربوا فكانت الجودة ثابتة باشارته و اما الثالث فقد ثبت ضرورة
الاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الحكم حكم النص ثم بعد ما تاملنا هذا و وقفنا على
هذه المعاني تناولنا الاعتبار و قد جدنا الارز و غيره كالدخن و الجص و سائر المكيلات
و الموزونات امثالا متساوية هي و المنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل
الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت
لاحدهما على الآخر في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار و الحاق غير المنصوص
في الحكم بالعلة التي معه **قوله** هو اي و الحشر الثاني اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام
و قيل الحشر الثاني يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام و عن ابن عباس من شك
ان المحشر يكون بالشام فليقرأ هذه الآية و قيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما
لو قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد آخر و هذا
ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة و ان لم يتوقف على وجوده **قوله** فيما لا نص فيه
من الاقوال و الافعال و الاعتقادات **قوله** و الجواب عن نفاة القياس الخ اما تعذر الجواب
عن الآية فان كون القياس حجة انما في كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة
بالكتاب فلا يكون خارجا عنه و لا عن بيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء
صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله و لا تقل لهما اف و لا تنهرهما ليس فيه صريح النهي
عن الضرب و الشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل على ان المراد بالتبيان التبيان
بالمعاني المودعة فيه و المعاني يوقف عليها تارة صريحا و تارة دلالة او اشارة و اقتضاء
و لا يحصل ذلك الا باجتهاد و الرأي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا
ان لهم علينا و اما عن السنة فان قياس بني اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا
يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية لما كان فيها و نحن نرد شيئا الى نظائره
و ايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يعقله اصحاب
الطرد في يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد و هو لا يوجب
الا العمل و حجية القياس من باب العلم و الاعتقاد و لا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم
به من اخبار الآحاد لانا نقول انها ان لم تكن مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول
و التلقي ثابت بالاجماع فكان ما تمسكنا به مشهورا و هو يوجب العلم و العمل ثم المعقول

فانه

فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأي في جهة القبلة و هو محض حق الله تعالى لانه الا داء حقه
تعالى و لم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته و الفرق بين القياس و خبر الواحد ساقط لان
علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر و التعليل كالرواية فكما يحتمل
الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق **قوله** و الاصول في الاصل معلولة الخ اختار
لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم و النعت منه عليل فالصواب ان
يقال كهذا النص معلل او غير معلل و الجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المغرب
يقال رجل عليل و معلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل
النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل
الثاني ان الاصل معلول بكل وصف كونه معلولا بوصف و لكن لا بد من دليل مميز
من بين سائر الاوصاف و ينسب هذا المذهب الى الشافعي و لكن المشهور فيما بين اصحابه
ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل الرابع و هو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لمانع
و انه لا بد في ذلك من دلالة تميز الوصف الذي هو علة عن غيره من الاوصاف و مع ذلك
لا بد قبل التعليل و التمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علته معلولا
في الجملة و ليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في النصوص و ان كان هو التعليل
الا انه انما ثبت بطريق الظاهر الاجماعي على ان بعض النصوص غير معلول الخ و الظاهر
انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب و تظهر ثمرة هذا الاصل في الذهب
و الفضة فان الربوا ثابت فيهما بالنص و هو معلول عندنا بعلة الوزن و الجنس
و غير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح مثالا ليستدل عليه بان الاصل في النصوص
التعليل و انما علينا اقامة الدليل ان النص معلول في الحال **قوله** اللام بمعنى في قوله
عبر عن المعلول بالشاهد يعني كان يقول انه في الحال معلول و قد يقال كون اللام مجازا
ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به و العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد له من
دليل و نكتة و لفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد و يجاب بان النكتة
كون اللام اخصر من في و انما عبر بالشاهد للنكتة التي ذكر الشارح و حاصله ان النصوص
شهود الله على احكامه و قد حل بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف
ما ذكره الشارح و هذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل و التمييز من قيام الدليل على انه
اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال بعلة ليستدل بها على ان الوصف شاهد على ان
حكم النص متعد بها الى غير مورده وقت القياس معلول في الجملة لا قاصر علته كالبقية

ذلك

الامام على حقيقتها وكذا الشارح وهو لم يجعله معتبرا به عن معلل ولا يخفى ما فيه من التكليف
لكن ترجيع اسم الاشارة الى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح
قوله ثم القياس تقدير لغة وشرعا الخ اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس
اي معناه لغة واصطلاحا وشرعا وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع
في شيء لا بد ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشيء الا عند
وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج عن العبث الا بكونه
مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق ذلك يتعين للسائل ممانعة فيحتاج الى الجواب
يتخلص به عنه **قوله** فشرطه الخ شرط القياس ثلاثة انواع وقد ذكر شروط حكم الاصل وشروط حكم الاصل
وشروط الفرع اما شروط حكم الاصل فتسعة عند المص اربعة شروط وضمن الشرط الثالث
ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقيق التعدي فانه لا يتم
الا بالجميع بخلاف الشروط الثلثة **قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه اختلف العلماء في
تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل النظر هو محل
الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا
كان الاصل هو الحنطة عندهم لان الاصل ما كان لحكم الفرع متفرعا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او
اجماع كقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طائفة على ان الاصل هو الحكم في
المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن
بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان
اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل
والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب
الجمهور لان الاصل ما يطلق على ما ينبني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه
على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنافيين نعم اذا كان الاشبه
بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن بعكسه صحيح واما النزاع فهو محل المشبه
عند الاكثر كالارز وسائر الربويات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس
كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه هو الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل غير المشبه فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول
ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم كان المخصوص بمعنى الانفراد والباء

معتبر منه

الاولى

الاولى بمعنى مع وفي بعض النسخ للسببية والضمير راجع الى الاصل والمختص به غير مذكور فيحتاج الى
ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا شاركه
فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة وحده فحسبه فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب
قوله تع فاستشهدوا شهيدين فانه لما وجب على جميع المكلفين مراعاة العدد ولزم منه
نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه النص الثاني
في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان المخصوص بمعنى التفرد والباء الاولى صلة والثانية
للسببية فيتحصل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر مثل خزيمة
فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا شاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله عم
واستشهدوا شهيدين **قوله** وهي تدخل على المقصور كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال في
استعمال اصطلاح العرب على ان المقصور هو المذكور بعد الباء يقال خصصت زيدا بالذكر
وفي الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور
عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه لتخصيص القيام بزيد وقول بعض الفقهاء يختص
القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الفهم اليه الفهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على
القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام اي قوله انه لتخصيص زيد بالقيام
انه لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان حقها وقولها على المقصور
شيئا على المتبادر والمعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح
فيحمل على القلب ليس بظاهر لان النص هو المقصور سماعا على الاصطلاح فلا قلب في
العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر الى الفهم اي كان حق العبارة
ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها ايجاز مخل
يحتاج الى التكميل وكان حقها ان يقول وهي تدخل على المقصور كثيرا واما دخولها على المقصور
عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى **قوله** وليس المراد
من الخصوص المعنى المخصوص من صيغة عامة لا يطلق المخصوص وبالنص سمعه والنص الآخر
الدليل المخصص والخصوصية نسبة غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون كل الحكم مخصوصا
بحكمه عن قاعدة بسبب نص آخر تخصصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص
بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده كرامة وبناه من العمومات
الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغير به قياسا وان كان

ذلك الغير مثل الخصوص في القضية او فوقه لانه متى تعدى الحكم اى غيره ادى الى ابطال
الخصوصية الثابتة بالنص بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة
والباء الثانية صلة و النص الآخر دليل الخصوص و المخصوص منه غير مذكور و المبنى عليه
ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر و فيه نظر فان الخصوص
المصطلح لا ينقسم اى ما هو بطريق الكرامة وغيره و لو سلم لكن لا نم جوازه الا ان شرطه
المقارنة و لو سلم فالعموم و الخصوص من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة
العامة لا يكاد يصح **قوله** بناء على اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول و الضمير راجع
اليه الا ان التعليل لا يعارض النص فيكون باطلا **قوله** بناء على العيان متعلق بجواز
الشهادة لغيره و المعنى ان خزيمة فهم انه الشهادة يجوز للرسول عليه السلام بناء على
اخباره كما تجوز لغير من آحاد الامة بناء على العيان و المشاهدة فان قوله عليه السلام
في افادة العلم كالعيان و الشرع قد جعل الشافعي في بعض الاحكام بمنزلة العيان
فكان قول الرسول بذلك اولى **قوله** الباء فيه للتعدية لان معدولا من العدول و هو لازم فلا
يتأتى المجهول الا بالصلة و لا يبعد ان يجعل من العدل و هو الصرف فيكون متعديا لكن الاتيان
بالباء يعين انه من العدول **قوله** يعنى ان لا يكون الاصل اى حكمه عادلا عن سنن
القياس اى مائلا يعنى ان لا يكون على خلافه الا ان حاسما اى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات
الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يريد هذا الحكم و يقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته
كالنص اذا ورد فيه الحكم لا يستقيم اثباته لانه يصير نافيا و مثبتا للشيء الواحد في
زمان واحد و ذلك اعترض بانه لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول
به عن القياس يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم
عليه به كان معدولا به عن القياس الا ان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لا يعقل
و اجيب بان الحاجة اليه ضرورية لان المحل لا يكون معدولا به عن القياس الا بصدق
على المحل انه معدول عن القياس حقيقة و التقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم
فكان الاضمار الذي دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة
انواع الاول ما خص عن قاعدة عامة و لم يعقل فيه معنى التخصيص كخزيمة و الثاني ما شرع
ابتداء و لم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات و مقادير الزكوة و الحدود
و الكفارات و تسمية هذا الشيء معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم

و قياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متغاير العدم
يعقل عليه و الثالث القواعد المبتداة القديمة النظير لا يقاس عليها غيرها و ان عقل معناها
لعدم وجود نظير خارجا عنها و له فلا يسمى في قيمة الالحاق و تسمية هذا خارجا عن القياس
فيه تجوز ايضا كرخص السفر و المسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع
و مس الحاجة الى استصحابه و لكن لا يقيس عليه العمامة و القفازين و ما لا يستر
جميع القدم لانها لا تساوى الخف في الحاجة و عسر النزع و عموم الوقوع فهذه الاقسام
لا يجرى فيه القياس بلا تعلق و الرابع ما استثنى عن قاعدة ثابتة فطر و تطرق الى استثنائه
معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة تشاركت المستثنى في علة الاستثناء و عنه عامة
الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا بناء على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان
المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا و يخالف القياس
من كل وجه احدا اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسن ان هذا
و التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره الامدي في
الاحكام **قوله** كبقاء الصوم مع الاكل و الشرب الخ ناسيا فان القياس يقتضى ان
يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او ناسيا الا ان صوم الناسي ثبت
على خلاف القياس بالنص و هو قوله عليه السلام للاعرابي تم صومك فانما اطعمك الله
و سقاك و ليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص عن عموم نص آخر و هو قوله تع
ثم اتموا الصيام الى الليل و قوله عليه السلام الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله و اخراج المخطئ
و المكره النايب اذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي و بعض
اصحابنا بناء بعلة عدم القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج
بالمخصص و الاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله و انما هو فعل الله تعالى
لقوله عم انما اطعمك الله و سقاك و يقال هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول
هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة و فيه نظر لان ما كان لم يعمل به و لا يقال لو كان بقاء
الصوم لغير الاكل ناسيا معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس
عليه الا انا لا نم ان ثبوت بقاء الصوم في المواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص
لا بالقياس لان الاكل و الجماع متساويان في اقسام الصوم بخطاب واحد فكان النص
الوارد في احدهما واردا في الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت الآخر
و الا لما كانا متساويين مع كونهما متساويين هذا خلف و نوقض بان الخاد

الخطاب لا يقتضي التساوي في الاركان كما في اركان الصلوة واجيب بمنع
اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك
لان المقتضي لتشخص العرض محله وح يتوقف تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة
المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع متشخصا لا يكون
محتاجا الى موضوع متشخص لان الموصوف المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج
وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذ لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه
فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز
بل يحتاج الى حيز من الحيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود متشخص
الى حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل
يكون الاول خاليا عنه لا محالة وههنا المنصوص لا يخلو عن حكمه التعدية **قوله** واجيب
بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثله بهذا الاندفع ما في العبارة من التسامح والعناية بتقدير
المضاف لا يجدي نفعا الا ان قوله بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم استحالة
الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولكن سلمنا
ولا نسلم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المقول عليه في تعريف القياس
قول الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس
المراد به التعيين الذي هو التشخص بل المقصود ان يكون المعدي متحد ذات المنصوص
عليه اي متحدا معه في ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه
قد يكون قطعيا بخلاف المعدي فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة
فافهم والاولى ان يقال انه انتقض بدخل في قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل باق لان
الشرائع اخر في حده عن خبر المنافي بالحديث وللقائل ان يقول قولكم حكم الناس معدولا
عن القياس لا لخصوص من النص دعوى بلا دليل وما ذكرتم من انه باق على كونه متناولا
العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص اولا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا
يكون مخصصا على ان التخصيص عند الش في طريق المعارضة بالاخراج والخارج
من الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكف لا يخرج فيه
قوله وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة المراد بها المستنبطة وفي صحة
التعليل بها خلاف عندنا كما يأتي والمجاز عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة
او المجمع عليها فمتفق على صحته فتنبه **قوله** وعن الثاني بان المراد ان تصوره وقوعه

اى وقوع التعدي بالتعليل هو شرط لصحة القياس لا نفس المتعدي فان ذلك
حكمه وهذا التصور سابق على علة فيصح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده
متأخرا واجيب ايضا بان التعدي حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على
ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدي والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدي
حكما لشيء وشرطا لشيء آخر فتأمل **قوله** والثاني سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط
الثالث من الشروط الستة والا فهو في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس **قوله** ان يكون
المتعدي حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوي والعقلي وذلك لان الغرض من القياس
الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع واثباته فيه للمساواة في علته نفيا كان او
اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعلل بالقياس الى الفرع
حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يفيد
وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات
والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية
يراد بها ما وصفت له من مسمياتها بحسب ما لا يقاس عليها غيرها بالوجود مثل وصف الموضوع
غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يبطل يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه
زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر
والمدر وكذا لا يقال ان الشعب بكسر الشين الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك
لوجود الانشعاب فيهما فيقاس كل ما ينشعب بالشعب والشعب كقرن البقر والوحشي
قوله لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ الشاملة للافعال والحروف لان
كلا منها في اللغة اي علامة على مسماه والتخصيص عرف طارئ ثم ظاهر هذه الآية
يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس واعترض بان
علم جاء بمعنى الهم كقوله تع وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا
الاسم عين المسمى والقياس مظهر فيجاز ان تكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي
كما في القياس الشرعي واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ
وبما احتج عليه المفسرون بهذه الآية على ان الاسم ان علم بمعنى الهم في الآية ولان سلم
فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصا في حق الانبياء والقياس ليس مظهر الكل شيء بل لما
قد ثبت بمعنى شرعي ووقع عليها واللغات ليست كذلك ليعلموا اللغات بترديد الالفاظ
مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل فيه ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان

النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الالهام
الوضع نحو علمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه من خلق آخر واعلم انهم قد اختلفوا
في تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري انه الله تعالى وعلمها بالوحي او اصطلاح
البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال قوله والدوران
اي دوران الشيء وجودا وعدما يفيد علية المدار للدائر قوله قلنا الى تقرير الجواب
ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز
لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه
ولئن سلمنا ان الدوران يفيد علية من الغلبة مطلقا لكن انما يجعل العبد علية لا
يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده له عبد آخر اسود لا يعتق
فكذلك هناك قوله ولانم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء
آخر فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية لان كل اسم بني عليه حكم
شرعي فهو اسم شرعي وح يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد
بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان
قوله والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثاني والا فهو بالنسبة الى الشروط
القياس شرط خامس قوله ان يكون الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه
انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع
امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب
بالموجود في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه
لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر
الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في الحرمة الربوية بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس
شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم هذا في بعض
الحواشي انما اشترطت ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي لانه جاز ان يكون خطاء
فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم قوله فلا يحتاج الى القياس الآخر يعني القياس الاول
هو قياس السفرجل على التفاح قوله من غير تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق
او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت

بذلك

بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على التعدية مع التغيير يكون اثبات
حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع ابتداء قوله والشرط
الرابع سماه شرطا رابعا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط ثامن
من شروط القياس ايضا قوله ان لا يكون في الفرع نص يعني يشترط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا
عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع
جاز قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص لاطباق السلف على الاستدلال
بالنص والمعقول في حكم واحد ولقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول هو التعدي
الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي
لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا حديث معاذ
يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز واما عند وجود النص فليس
فيه دليل على جوازه لا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه او اثبت زيادة
لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز اما الثاني فلان فيه
رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما يثبت
بالنص اثبات الثابت والتأكيد ممنوع قوله اذ لو كان حكم القياس الخ هذا استدلال
لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابت
بالنص فليس جعل الاصل والفرع فرعا اولى من العكس ظن ربما يناقش بانه يجوز ان يكون
احدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى قوله لم يكن للقياس
فائدة لاستغنائه عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لانم عدم الفائدة
بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التأكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل
فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع
التعدي فيتأكد النص بالقياس ولكن لنا ان نقول لا فائدة التأكيد اذ لا عبرة في الترجيح
بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بالنص ان يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على من يراه
قوله هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة التي ضمنها المص للشرط الثالث
شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما هو عقلي او تعدي فتأمل
قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظهار الذمي لثبت به
حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع الاصل

الواجب اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة
فيهما غير معتبرة بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع قلت
لا نسلم عدم اعتبار المساواة فيهما واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغير الحكم في الاصل
بل هو مصحح للقياس لان من شان الفرع ان يكون ادنى حالا من الاصل مع ان مثل هذا التغير امر
ضروري لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة تتقدر بقدرها وللخصم
ان يقول لا نسلم ان الذمي ليس باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس
اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس
من اهل الكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ايلاء الذمي في
حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس
مع الفارق فان الذمي ليس من اهل الصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل التكفير بالمال
الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واجاب مالا كانت كفارته
بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء فان الايلاء طلاق موجل والذمي
من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة بخلاف الظهار
فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا
والذمي اذا اسلم يصح منه الصوم والتحقيق ان الخلاف في المسئلة مبني على اصل
مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة يترجح في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى
العبادة فكان الكافر اهلا لوجوبها قوله وتقييد المطلق يصير له لان النص المطلق يقتضي
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي ذلك فيكون تغيير
الموجب بالرأي وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل
قوله والشرط الرابع الخ وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح قوله
فان قلت الخ تقرير السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان
عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فان ذلك من
ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل
بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي ثبوته ولكن ينافي خلافه
وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الاصل
او في الفرع لان القياس لا يعارض النص قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط لان تغيير

من

من شروط التعليل لا من شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص
وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له في نفسه الى المتغير وغيره وانما تغيره امر عارض له
باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من
القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان
هذا مفهوم من قوله بعينه الضمير عائد الى الحكم فتامل قوله لانه لا يجوز التعليل الخ هكذا
وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكانه سقط
من الناسخ قوله فلان لا يجوز على وجه لا يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى
المراد من تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم انما كان عدم جواز التغيير في
الاصل اولى لان الحكم اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته
بالرأي فاذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى
لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع
مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق
الاولى قوله جواب لنقض وارد من قبل الشافعي قوله تقرير الجواب الخ يعني انما خصصنا
التعليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات لا احد من الموزونات كالحفنة والحفنتين
والذرة والذرتين لقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء
لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق
المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال
محمد في قول من قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو
كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا
كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب
لم يحنث وفيما نحن فيه بصدده استثناء الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما
في الكيل واستثناء المعنى الحال من العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز
بان يجعل منقطعا بمعنى لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم
صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال
المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال الطعام التي تتعلق بها العموم اي التساوي والتفاضل
والمجازفة لا غير وان ثبتت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار
تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام متساو فيه فلا يكون

صدر الكلام متنا ولا للتعليل بدليل مقارنة هذا النص موافقا للتعليل لا بالتعليل
قوله اذ المراد منه ان التساوى فى الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد
المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما والجواب
ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع ولقائل
ان يقول كون سواء بمعنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فما وجه ترجيح احد
المجازين على الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا طعاما متساويا بطعام يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن
ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من المنقطع والثانى بان
ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير والسر كما له قوله فصار التغير بالنص اى حاصلا به اى
حصل تغير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته مصاحبا للتعليل اى معه فقوله
وهو منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار اى صار التغير الحاصل
بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير الجواب حاصله ان تغير هذا النص
ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى
اموال وصرفها الى الفقراء وذكر الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتان
من جنس النصاب اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ به يعرف فان قلت اذا
ثبت فى وجوب الشاة بعبارة وجواز الاستبدال بدلالته فى معنى التعليل بالحاجة
اذ فائدة التعليل تعدية الحكم اى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل
انما وقع لحكم آخر اى لاظهار كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهى حكم ثابت
باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال الشاة والحاصل ان ههنا
ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع فى الحكم الثابت وليس فى هذا الحكم يعتبر بل يعتبر وجوب النص الدال على وجوب
الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة
للصرف ليس فيه تغير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغير مع التعليل لا به والممتنع هو التغير بالتعليل لا معه فان قلت لما كان النص
الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب ان حق الفقير سقط
فى الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط فى صورة الشاة
باذن الشرع الثابت بدلالة النص بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الاتيان من

جنس

جنس النصاب اسهل وانما لزم اسقاط حقه فى الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة
لمكالم وليس كذلك والا لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة
كما لا يحل وطى الجارية المشتركة واللازم باطل فكذلك الملزوم وهذا لان الزكوة حق الله تعالى
على الخصوص فلا يكون فى التعليل تغير حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة
كما قرره الخصم فان قلت سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز حق الله تعالى
ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل
فى اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط الله تعالى فى صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة
النص فان قلت فكيف اطلق المص على الزكوة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى
على الخصوص لان العباد اذ انها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام
يده عليها بعد وقوعها ابتداء فى كف الرحمن وارد بانه اذا ثبت وجوب الثابت
بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية
الحكم الى ما نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء وايضا
ايجاز المواعيد لم تقتصر على مال الزكوة بل وجب صرف الخمس والكفارة والعشر
وصدقة الفطر قال البعض جوابه من مال الزكوة فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن
الاول بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا فلان الفقير من لا شئ له ادنى
شئ وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع ما يتوقف عليه المعاش وعن
الثانى بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار الشاة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت
باطلا فى الامم السالفة فلا بد من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل
وعن الثالث بان تلك امور عارضة فربما يحصل بها ايجاز المواعيد اما الزكوة فامر كلى
لا يخلو بلد من الاغنياء فيصلح محلا له ايجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلد من الاغنياء
والحاصل ان الصدقة تقع لله ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى اداء اولا وفى
صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة يثبت كلا الامرين وفى القيمة يثبت الاول بدلالة
النص والثانى بالتعليل بقى شئ آخر وهو الموعود اى هو الرزق فما يقاومه من عين
الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية عليه لانها اخص
من المدعى والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان مثله فى الاحتياج اليه الحق
به دلالة قوله اى وعد للفقراء ارزاقهم انما حمل عبارة المص لما فيها من ايهام القلب والمجاز

اسقاط ص

علي ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول وبعد الغوا بارزا قهم قوله وذلك اي والحال
ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقرة والناقة والمقدر من النقدين وغيرهما لا يحتمل ولا يعي عينه
لجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها قوله وركنه
ركن القياس مجموعة اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة
القياس لا تتم الا بهذه الاربعة وكلما لا يتم حقيقة الشيء الا به من اجزائه فهو ركن له واما حكم
الفرع فثمرة القياس ونتيجته فلا يجوز ان يكون ركنا للقياس لانه متوقف على القياس
فلو كان ركنا له لتوقف القياس فلزم توقفه على نفسه وهو محال لما كان بحصول الجامع
يحصل الثلاثة الباقية اما لكونه آخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في
القدح المسكر او لكونها هي المؤثر في الحكم دون غيره او لكون الابحاث الآتية مبنية
عليها فجعل كانه هو الركن اقتصارا قوله لا ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من القوام
لا من القيام اي الوجود ولذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة واورد
عليه القياس والعلة والشروط فانه لا وجود للقياس الا بالقياس ولا للمعلول الا
بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانا فلا يكون التعريف مانعا
واجيب بان المراد من الوجود والتكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير فيخرج ما لزم عليهم
ما ذكروا وذلك لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين اجزائه
الذاتية وهو بهذا الاعتبار حقيقة كامل والثاني تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف
عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم
فيه بهذا الاعتبار وقد عرف بان المطلق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم
لا وجود لهم الا به الوجود بالاعتبار الاول دون الثاني كانه قيل لا وجود له باعتبار
ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم فلا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمعرف وممن جوزه
لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشيء الشيء المطلوب تصوره لان
علل الشيء امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
واعترض بانه قد عرف في بحث الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها
لا مطلقا فيكون الاسباب موجبة بحسب الله تعالى وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا
واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها الا الايجاب
يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع قد ثبت بالدليل
انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة او وجود الحوادث كلها تضاف اليه عند

اهل

اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة
ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لادارة الاحكام
عليها تيسيرا وهي في الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم
هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين
ان تسمية العلل علما صحيحة وقوله والحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه
فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس فلا بد من ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما
سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم
ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء
من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل
الى الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل
والثاني في بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم
الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص الى اعترض بان كون
الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع كون المعنى علما على حكم
النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يعرف به الشيء وقد يكون لشيء علامات
والمص رح لحسن رعاية عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسميته علما اشارة الى
ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه والشارح ما نظر الى رعاية المص وجعل
المعنى علما على وجوده حكم النص في الفرع مع ان حكم النص في الفرع غير موجود ولما جعل
الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حد القياس المقول عليه سوا بانه مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون
اللازم فان قلت بتقدير مثل مضافا الى الحكم يندفع الفساد قلت يستلزم تقدير المضاف
لدفع الفساد وانه وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجيب بان ليس المراد
من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة
الى صاحب الشرع ولكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل
هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واحد سمي بذلك
ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع كون المعنى علما لان

العلمية والموجبة فى المعنى متلازمان ولا يصح المعنى موجبا بعد ثبوت الحكم
بالنص فينتفى العلمية ضرورة قلت يصح ان يكون المعنى علما بهذا المعنى ايضا
لان الحكم فى الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري
ضروري فلا يظهر اثره فى صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت
من كل وجه وقوله والمص لحسن رعاية الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان
فلا يتصور كونه بدون الآخر قوله مع ان حكم النص فى الفرع موجود الخ فاسد اذ لم يشتبه
على احد ان المراد من وجود حكم النص فى الفرع وجود مثله الا يرى ان المص رح وجميع
المتأخرين قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا من شرائط يطه
ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص الى الفرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة
التعدي غير متصورة فتبين ان المراد ثبوت فى الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية
فى مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم
كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد
تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لا نم التقدير
بل يقول معناه كذا قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا منهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر
وهو الصحيح وذهب الى جمهور اهل الاصول ان المراد من العلة هو الباعث
لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة ولا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت
اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم فى الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة
بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة فى الاصل
لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان
النص امارة على وجود الحكم كالعلة لان مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد
العلامة وان لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماع وذكر صاحب التحقيق
ان الحكم فى الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك
لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة فى الاصل لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون
النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة
ولا منافاة بينهما الخ حكما انتفى الحكم فى الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا انهما مؤثرة
فى الاصل قوله وجه مشايخ العراق الخ المناسب ان يقول وجه قول وكان ذلك

سقط

سقط من الكاتب قوله لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت
للحكم هو الله تعالى وورود النص انما هو لمعرفة الحكم فان كان معلولا يكون المقصود فى اثبات
ذلك المعنى فيكون المؤثر فى حكم الاصل هو المعنى الا صلح هو المعنى النص فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك
لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها فلا يكون لها حكم قبل ورود
النص لان كلامنا فى العلل الشرعية قوله فيرتفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على
كل من ادلان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما
ذكر بل غايت ما فيه ذكر المص رح يكون مختار المذهب جمهور الاصوليين اللهم الا
ان يقال مراده يرتفع الخلاف مع عبارة المص من حيث انها لا تختص بقول احد الفريقين
بل هي شاملة لهما لصدقهما بالاصل والفرع معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول
فتأمل قوله مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على
حكم النص من الاوصاف الواردة فى الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلية اما
بصيغة او بغير صيغة الخ قوله اي يثبت حكمه به لا حاجة الى هذا الحل بل هو مستدرك
قوله عدي يعني الاشتمال بعلى الخ لا حاجة الى ما ذكره من تضمينة التضمين لان صلة
الاشتمال على كلام المص فى غاية الحسن قوله كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز
عن التسليم وذلك لان البيع يقتضي لما يعاد العجز صفته لا صفة العقد لان البايع
يعجز عن تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابت بمقتضى النهي لا لعينه قوله وجعل بالبناء
للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن الفاعل قوله احترز بهذا عن العلة القاصرة الخ
المراد المستنبط اما الثابتة بنص او اجماع فمتفق على التعليل بها كما تقوم قوله اى
للنص فى حكم النص رجع الضميرين الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الى الاصل
المقدر لدلالة الكلام عليها والضمير فى وجوده راجع الى الموصول كما فعله الشارح
ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع مماثلا
للنص اى المنصوص عليه اى الاصل فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب
وجود ذلك المعنى فى الفرع قوله وقلما تجب الزكوة فى المصبوغ سواء صبغ صباغة
مباحة او غير مباحة قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة الخ المقصورة على غير المصبوغ منها
قوله وعارضا اى يجوز ان يكون ذلك المعنى وضعا عارضا منفكا عنه كالكيل فانه
وصف غير لازم فى المكيلات لاختلافه باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات فالجاز

ان يباع كيلا في قفيز ووزنا في آخر ووزنا في وقت وكيلا في آخر ولو مثل الشارح
بهذا لكان اولى في تعذر الامثلة فافهم **قوله** كالدم في قوله عليه السلام في حديث المستحاضة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فانه عليه علل انتقاض الطهارة
بان دم الاستحاضة دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض
للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم ومن
صفة تدل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار والمجموع الامرين يتعلق الانتقاض
ولكن لا يبطل وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما او لصحة
التعليل بالوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح لكون ذلك المعنى
اسما ووصفا عاما وبانتم المراد من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون
الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الى النبيذ او لاثم ترتيب الحرمة عليه
فيكون قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم
فيئول الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك ان تقول لا نم ان تعليله
عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة اذ الا
واقع فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالقبول الذي هو ادنى منه ونفي الاغتسال
وسقوط الصلوة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشكل
على المجتهد وهو مالك فان دم الاستحاضة عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على
امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة على انه يجوز ان يجعل
هذا التعليل علة لما يصلح من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة على وجوب
الوضوء والحال دليلا على ان الاغتسال والسقوط متعلقان بدم الرحم لا بعرق **قوله**
وجليا اي ويجوز ذلك المعنى وصفا **قوله** وخفيا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا
خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الخفي لتعليل ثبوت البيع برضى
العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد من ان
يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا لكن يدل دلالة الصيغ الظاهرة
عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فصار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به
وهذا او قدرا او بالجلي المعنى القياسي وبالخفي المعنى الاستحساني **قوله** لان قوله عليه السلام
دين الله يعني قوله دين شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب

وهو

وهو حكم فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القضاء
وهذا حجة على من منع من الاصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعي محتجا بان الحكم الذي فرض
اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم
المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقلي لان الدين
وصف في الذمة وهو حكم شرعي لا حسي على ان العلل الشرعية ليست بمعنى الايجاد والتحصيل
حتى يمتنع فيه التقدم والتأخر ولئن سلم فيجوز احد الحكمين صالحا للعلية دون الآخر او يكون
الثابت بالدليل احدهما دون الآخر فلا يلزم **قوله** وعددا اي التجويز ذلك المعنى عددا او تركيبا
من عدة اوصاف يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة
الاجتماعية من تأثير او مناسبة او احالة او غيرها كما قام على علية مجموع الجنس والقدر
لربوا الفضل وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين
بان العلة صفة زائدة على المجموع لا بالعقل المجموع من الزهول عن كونه علة
وح ان قامت العلة بكل جزء من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد
بمحال متكثرة وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان
يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع
الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف
من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها
ولئن سلم انها صفة لها فلا نم انها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور **قوله** ويجوز
ان يكون الذي جعل علة في النص اي مذكورا فيه كالانفجار كالطرف والكيل **قوله**
وغيره اي يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير
من ضرورات النص كفقر العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم
ثابت بما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
بعلة فقر العاقد واحتياجه وهذه ليست بمذكورة ولكنها قائمة بما هو من ضرورات
العقد وهو عاقدا اذ السلم يقتضي عاقدا او الفقر صيغته فكان ثابتا باقتضاء النص
وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي حتى عدى الجواز به الى السلم المؤجل الى
السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا وهو مذهب مشايخ العراق
الا ان التعليل بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما

بمحل الحكم كما هو شأن العلل العقلية والجواب ان علل الشرع امارات على الاحكام
وقيام الدليل بالمدلول ليس شرطا كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به
وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق علل لثبوت الاحكام
في المحال مع قيامها بمن تكلم بها **قوله** والاعدام صفة اي الغير صفة العاقد **قوله** ودلالة
كون الوصف علة الخ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف بجملتها لا تصلح علة وعلى انه
لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى انه ليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف
علة بلا دليل على عليته وان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع على قولين قول
جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وعلة اهل الطرد وسيأتي بيانها **قوله** صلاحه وعدا لة
بظهور اثر ضده جنس الحكم المعلل به بان يكون الجنس في ذلك الوصف تأثير في جنس
ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان
للوصف لا يصير علة الا بكونه صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب
عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لا بد من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن
عدالته بوجود التأثير فلا يقبل التعليل بالوصف ما لم يعلم الدليل على كونه ملائما وبعد
الملائمة لا يمكن العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالتعليل والتأثير
شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ
العمل بها ولم ينسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته
حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا
الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة اي ان الوصف مع كونه
ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيجعل
الا مع الملائمة فلا بد من العدالة **قوله** الاول ان يظهر عين ذلك الوصف اي
تأثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل كالتعليل بالصغر في اثبات
الولاية كما سيأتي والمراد بالعين هو المثل لان الغرض من الواحد الثاني ان يظهر
اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد في بعض الشروح بالجنس القريب لكن
التمثيل بالاخوة لا تطابقه لانه متى قبل ظهور اثرها بقي ولاية الانكاح كان عين ذلك
الوصف اعني الاخوة مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب
فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين فتجانسهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد

الموت

الموت فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول جميعا **قوله** ثم هذا القسم وما بعده
من القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول خص باسم المؤثر **قوله**
الثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم وهو الذي خصوه باسم الملائم وخصوا
اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق للمثال فان عذر الاغماء وعذر الجنون
والحيض متجانسان في العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر
مثلا لكونه من العوارض الكسبية فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق
والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر في المؤثر القريب **قوله** الرابع
ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما
متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه
ليس غير الاسقاط عن الحائض بل شطره واو اظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا
فالاهل الطلاق تعليلا للاعتبار والالزام الاقسام **قوله** جمع منكح بفتح الميم اي وفتح الكاف
مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا في
الشافية ومن جعلها في بعض الشروح مناكح جمع مصدر من الانكاح ومجيء من المصدر على وزن
المفعول قياس في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح
والمصدر في المزيد فيه يجيء على وزن المفعول قياسا وفيه نظر وتجويزنا ان يكون منكح
اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت
النكاح او في مكانه **قوله** لقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس
بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس **قوله** وما قيل انه جمع
منكوحة ففيه شذوذ وان قال الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء
تخفيفا **قوله** كتعليلنا بالصغر الخ اشارة الى امثال النوع الاول وتقريره ما قاله علماؤنا في
الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب
الصغيرة والبكر الصغيرة فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم الذي
تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية على نفسها قياسا
على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
على المال لا عينه **قوله** معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وما قلناه
اولى فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للمولى عليها بعجزها
عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة يجب على الولي العاجز عنها

والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف
ما علل به الخصم من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة والثيابة
اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا تاثير لهما بدليل التاثير بهما من السنة بخلاف الصغر قوله فانه
مؤثر بتاثير الطواف الخ وفائدة الخلاف تظهر الخ الحاصل ان البكر الصغيرة يجبر اتفاقا لكن
التخريج مختلف عندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا يجبر اتفاقا لكن التخريج
مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر
الكبيرة يجبر عنده لوجود البكارة ولا يجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة يجبر
عندنا لوجود وصف الصغر قوله وجودا او وجودا وعدما هذا كله متن جعله شرحا
لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان النسخ التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل
ان ذلك موجود فيها وكتابته بالاسود سبق قلم من الناسخ قوله لقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اي لا بالغضب حتى حل له ان يقضي وهو
غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال عن الغضب واجيب
بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتامل قوله لان الوجود
قد يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله
ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود
ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار
ان ما علق بعدمه العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف
يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على حجة علية الوصف مع هذا الاحتمال
قوله ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع
الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل
دوران الحكم مع العلة لا نم دوران الحكم مع الشرط عدما الا ان عدم الحكم عند عدم الشرط
بناء على عدم الاصل عندنا لا لعدم الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لا لم
ولا يقال الدوران دليل في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة
فيهما هو الله لانا نقول الحقايق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان
تختلف باختلاف واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقي شيء وهو ان
مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف قوله التعليل بالنفي

وعنده لا يجبر لفوات البكارة

اى

اي الاثبات علية الوصف قوله من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا يعني على
العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف
وتتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود
وصف اخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور
على انه العدم ليس بشيء لا يصلح علة للالزام قوله الاحتجاج بالاستصحاب الحال
وهو ابعد من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة
وذلك فيما اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات الحكم
اصلا وانما يكون دليلا للدفع وابقاء ما كان على ما كان قوله وفيه بحث الخ حاصله ان
هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا
وهو لا يدخل التعريفات يحتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح على ان
هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحي واستعمال المجاز في التعريفات
الاصطلاحية غير مضر لان السلف لم يلتزموا بيان الحقايق في التعريفات لعدم
احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك
لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقايق فيكون
المجاز في التعريف مضرا عندهم فافهم قوله وهو ليس بحجة عندنا فافهم اعلم ان العلماء
اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي وهو ما عرف وجوبه وامتناعه
او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او باستصحاب حكم شرعي
بالعقل ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي وفات النبي صلى الله عليه وسلم
واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس
بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب
ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل
على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله العدم وجدان
الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال
بعض اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي وابن سريج والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور
من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي
وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات
امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام

ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام ولكن للدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره **قوله** يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض مفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى وجودي في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء لان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد فلم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له في نفسه صار كسائر الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد فلم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر اي علة اخرى هذا ما قالوا والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اي ليس معنى زائدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني اعني كون الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني **قوله** والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فكان فيها بدليل يوجب البقاء بخلاف الشرائع في حياته فانه يجوز نسخها **قوله** وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام لقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان ليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب على ما فسره المص بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال الخ وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث **قوله** فلا تدخل المرافق في الغسل بالشك اذ ليس احد الشبهين باولى من الآخر ولك ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او تقول اذا تعارض الشبهات تساقطا وبقي العمل به لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادار الماء على مرافقه او بقي مجملا فتبينه بفعله وسيأتي الجواب عنه **قوله** لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث الى ان تقول دليل الشك تعارض الاشتباه ودليل التعارض دخول بعضها وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك

فيكون

فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذ البعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته **قوله** وفي بعض الشروح لفظه هكذا الشك امر حادث لا بد من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم فيه وشرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدم محل الخ تعارضا فلا يصلح سببا للشك **قوله** والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا **قوله** ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا سبيل الى احدهما اي احد الشبهين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الى ولك ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما او لا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه السلام كما قاله علماؤنا وان كان الثاني فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يرجح شبه الدخول للخروج عن العهدة بيقين فيحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اطالة التحجيل المندوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها حد المجمل بقي هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا **قوله** والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية وانما الغاية المذكورة هنا لا تدخل واستند له في الفروع بان الغاية لا يدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكرى وقوله كالليل في الصوم تنظير لا قياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس هذه الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم او ضم الى وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير

قوله كما اذا امسه وهو سؤال استدل بقول وهو سؤال بضمه الى مسه وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس قوله والاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين فان يدعي احدهما علية للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر قوله بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل السمعي وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الآية او الحديث او البيت اختصارا بالنصب على اضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ او خبر اي المتلو جره على تقدير الى آخر آخر الآية قوله فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بما دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاذكار المذكورة في الآية قوله فان مدعي النفي والاثبات في العقليات المقام الاضمام قوله يدعي حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل قوله امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان البرهان على ذلك وللقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره البينة لا النفي الذي هو حكم سلبي كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعي على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى ان يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا من كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال قوله قلت لا دليل الخ غاية عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل في نفس الامر لجواز وجوده فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية كما مر قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه علة بانتفاء الدليل لا جهلا له بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لا علما به لعجزه وقصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تع وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للنافي قولك لا دليل عن علم او لا فان كان الاول فبالضرورة او الاستدلال فان كان الاول اشاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري باحد وان كان

الاشياء
نسخه

الثاني

الثاني فعنده ظهر انه نفي للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن علم فعند نهي عن ذلك بقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله فان قلت قال ابي حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرو به الاثر ولا شك ان هذا هو نوع من الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا به وعليه قول ابي حنيفة في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقدير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي بل ذكر انه بمنزلة الشك ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرو اثر يترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ما قوله لم هذا قول محمد لا ابي حنيفة يعني قال محمد له لم يكن في الخمس قوله قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد قوله قلت وما بال التمسك الخ هذا سؤال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد قوله انما يجب فيما كان اصله في يد العدو ووقع في ايدينا قهرا وعليه المستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع قوله ولذا تمسكت به لظاهريته ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اي لنعمل به وترك القياس فوجب العمل بالقياس بهذا قوله جملة ما يعلل به الخ كان الاولى في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به من صحيح وفاسد شرع في بيان حكمه وما يقع التعليل لاجله الى حكمه فيأتي واما حكم ما يعلل له من جملة المقاصد فهي اربعة الاول الخ وح لا يخفى ما في حل الشارح من الحزازة والابهام قوله وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب الموجب للحكم وهو الحرمة قوله فلم يصح اثباته بالرأي لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا لتعينه بالرأي بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره او لانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القائس لا يجد اصلا يقيسه عليه واما عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يسوغ له حق التمسك به بعد الدليل وابطال دليل الخصم بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي قوله فاثبتت له شبهة الربا اي اثبتت شبهة العلة شبهة الربا احتياطا بل اثبتنا كون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص وثبت حرمة النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت

هو قول

اختلاف
نسخه

بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم
شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة فيترجح
المحرم قوله حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة
حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ح لو لم يعلم الشبهة
ملحقة بالحقيقة لجاز قوله فعند العامة شرط الخ فلا تجب عندهم في العلوفة واوجبها
مالك فيها والذي يستدل على اشتراطها بقوله عليه السلام ليس في العوامل صدقة
وفي خمس من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه بقوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة قوله وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام
للاعرابي خمس صلوة كتبهن الله تعالى عليك قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع
وقوله عليه السلام ثلث كتبن علي وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى
في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب
المصطلح فتامله قوله والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اي من جملة ما يتعلق
وهو حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع
ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي وهو
الظن الغالب عن احتمال الخطاء قيد بالرأي الغالب اي لان القياس لا يفيد
العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق
القطع واحتمال الخطاء لان المجتهد يخطي ويصيب كما هو رأي الجمهور فان قلت
كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وان يتعدى
الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التاخير والشرط من شانه التقديم وهما
لا يجتمعان في حيثية واحدة قلت اوقعها حكما على ان مراده فيما سبق ان من
شرط القياس ان تكون التعدية حكما له حتى يحكم في المحلين والشرط هو الكون لا الحصول
ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس
القياس لم يبعد ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لانه حكم الشيء اثره
الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه هذا وانما افرد
المص هذا القسم لان التعليل مختص به عندنا قوله فالتعدية حكم لازم للتعدية
وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية
وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان التعدية

العلة

العلة شرط لصحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا
في صحة القاصرة المستنبطة لتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب
ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو قول بعض
اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار
وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا قوله لنا ان دليل
الشرع الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة عليها او المجمع عليها
فهذا الدليل يجري فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا ولانم عدم اضافة الحكم الى
العلة لانا لا نعني ان صحة الحكم ثابتة بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل
على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف
اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها
تفيد العلم بثبوت الحكم وبعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لا تفيد
شيئا من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد
العلم بالحكم لكونها مستنبطة منه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن
الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه لا ينقطع
عن النص والكلام في هذا قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة
القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب قوله فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
الخ تقرير السؤال لانم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة
ولانم حصر دليل الشرع في العلم والعمل فيما ذكره لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد
فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا
لانم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل على
ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عمومه به يتعدى الى الفرع فاذا ترك
التعليل حصل الاختصاص قوله لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية فيجوز اجتماع وصفين
يتعدى احدهما دون الآخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفيد
التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان منع العلة المتعدية ولم يمنع قوله ولا
يمنع نصب علامتين على شيء واحد انما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها (شرط صحتها)
الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية فان قلت سلمنا

ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاص حكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى القبول فان القلوب الى قبول الاحكام اي القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالكلية وانما تفيد الظن بها ولا اعتبار للظن بها في الحكمة لانه من قبول الاعتقادات وهي انما تثبت بالعلم دون الظن وبهذا تخالف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم جواز التعليل بالمستنبط المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفروع ولا فرع في القاصرة لتضاف اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثابتا بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للمتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا يخلو منها مل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه نظر من وجهه **قوله** فان اضافة الحكم الى العلة ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف معه الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل بعلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث المستنبطة لا في المنصوصة والنص للدليل ودليل على المستنبطة **قوله** او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة بمعنى الامارة لان القطعي ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف **قوله** والجواب عن الدور تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجود التعدية في غير الاصل لا على صحة التعدية فاندفع الدور لاختلاف الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق **قوله** لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الرأي في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأي المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأي والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له واوصاف الشيء معتبرة به فجرى فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا هو تعديته حكم معلوم لسبب او شرط بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالرأي بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي

ان

ان يقول التعليل بالرأي ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه باطل **قوله** ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشروط المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع ان تعدى السببية والشرطية عن ذلك السبب او الشرط الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء الآخر ايضا سببا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف والظنه تعلقها العامة اصحابنا اقول والظنه مختار المص فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان ومنع فخر الاسلام ومشى عليه صاحب البديع وغيره **قوله** وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب للحكم الشرعي نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يجعل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اصلها فكان نصب شرع بالرأي **قوله** فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا وبعدما شرط له شرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان صفة الشرط بمنزلة الشرط لانه معيد للحكم و[illegible] ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام ويمكن ابطال التعليل لاثبات بطل النفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما هو كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي **قوله** لان الشروط بقاء الاصل اي بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلافه القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل اثباتها لا بطريق التعدية الى هذا الفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المص تابع لفخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها مطلقا بطريق التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرناه لكن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المص تدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا

بتوزيعه اطلاق البطلان عن قيد الابتداء **قوله** فلم يبق استعمال القياس الا في القسم
الرابع ذكر في الميزان انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون
الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز
في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور
الا في الاصل الاخير فممنوع في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم
والجميع سواء في انه لا يثبت شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم
فذلك مسلم **قوله** قيل هو العدول الخ لان الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو
الشئ حسنا فيقابله الاستقباح ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به وفي
الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي يسبق الاوهام
اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه وقيل هو دليل ينقدح في
نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل
هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه
وقيل هو العدول في مسئلة عن مثل حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو
ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارئ ولكن الذي استقرت عليه الآراء انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او
اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس
الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان انواع الخ اعلم ان القياس يطلق على معنى وهو
مساواة فرع الاصل في علة حكمه وينقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الى جلي وخفي باعتبار
ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس على معنى اخص من ذلك وهو قسم وهو
القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها قياس واستحسان فلفظ
القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلي منه كلفظ
الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا
الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه
وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المص ويطلق على معنى اخص
منه وهو قسم منه وهو القياس الخفي فقد ظهر بهذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين
الاستحسان بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان
في صورة القياس الجلي في مقابلة الخفي ووجود الاستحسان بدون القياس في صورة

الاستحسان

الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة ووجودهما معا في القياس الخفي في مقابلة
الجلي وبين الاستحسان وبين القياس الجلي والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم
وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص
فاذا المراد بالقسم الرابع الذي يختص فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو المنقسم الى القياس
والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس الجلي
الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو بمعنى القياس الخفي الذي في مقابلة القياس
الجلي وبهذا ينتفي عن القسمة لزوم كون الشئ الى نفسه والى غيره **قوله** فان القياس
يابى جوازه لعدم المعقود عليه الذي هو محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا
القياس بالاثر الموجب للترخص وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم وما روى الجماعة من حديث ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وان قيل هذا من تخصيص
العام فلا يترك القياس بالاستحسان والجواب سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب
قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر **قوله** الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهي
حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلبت ان يصنع
خاتما **قوله** ويمكن ان يجاب عنه الخ بان القرائن شرط التخصيص الخ هذا الجواب هو التحقيق
وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون
فيه ضعف كما هو المصطلح فافهم **قوله** وتطهير الاواني وكذا الحياض والابار فان القياس
يابى طهارتها بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء عليها والبئر ليصير في التطهير ولان الدلو
والماء الطاهرين يتنجسان بملاقات ماء البئر والآنية والحوض المتنجس ولا مراد الا ان كذلك
ما حصلته الملاقاة فلا يفيد ان تطهيرها الا ان مقارنة النجس باقيا على نجاسته لا يفيد طهارة
لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا في سقوط الخطاب لان
فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص **قوله** وفي الاستحسان الى اخره لان لحمه حرام والسؤر معتبر باللحم
فيكون نجسا كسؤر سباع البهائم كالسباع السورية وهذا المعنى ظاهر الاثر لانهما استويا
في نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل
الاخذ ولا تبلع من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه ولا يتنجس الماء
بملاقاته فيكون سؤرها كسؤر الآدمي ومأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي
الرطوبة النجسة الحاصلة في آلة الشرب كما في سباع البهائم فانها تشرب بلسانها

وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة
تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم نجاسة من ذلك
عليها كالدجاجة المخلاة حتى لو لم يأكلها لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سؤر البازي والباشق
هو الصحيح ولكن لك ان تقول قد جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا
لم تحترز عن الميتات ثبت في سؤرها مجاورة النجاسة فكان الجواب ان يكون نجسا
كسؤر سباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول
بها ما عليه بالدلك قوله لان التبع ليس بنجس العين رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع
البهائم نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها
من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها منه
لا للاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة فلعاب ثبت على هذا التقدير
فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها قوله لما صارت العلة علة فاعلة باثرها خلافا
لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس
مستحسن وتميز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل
منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدهما
ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوي استحسان يقابله والثاني ما كان الفساد والضعف
بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان
فالاول ما كان قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان
خفيا والثاني ما ضعف ظهر اثره ورجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده ورجح جهته ما
الى مقابله قوله قدمنا على القياس الاستحسان الخ اي قدمنا القسم الاول من قسمي الاستحسان
الذي هو القياس الخفي لقوة اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف
اثره انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطوق على القسم الاول من القياس وانما
كان جليا لضعف اثره وذلك في الاحكام كما عرف منه طهارة سؤر سباع الطير على ما مر
واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان ولا عكس بالمعنى
اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه
الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي قوله وفيه رد على
من طعن لابي حنيفة رحمه الله يعني في قوله الذي هو القياس الخفي رد الى آخره وحاصل
الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس سمي به لكونه العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره

فعلى

فعلى هذا لا يقال هو قسم من القياس فكيف استقام جعله مقابلا له لانا نقول هما جنس واحد
من حيث ان كلا منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما
يثبت ما ينفيه الآخر فينبغي ان يكون قسيم الشيء قسما له وقد تقدم ذلك فان قلت
يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان انه اخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم
قلتم سميت المعنى الخفي استحسانا لكونه العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت ترك الاستحسان
والعمل بالقياس نادر ولم يأت منه غير احد عشر مسئلة لان النقل المحصر عن النسفي ولكن لما عدت
اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من قلم الناسخ ولنورد مجردة عن التعليل احدها مسئلة
المتابعة التي ذكرها في المتن والثانية اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على
ثالث حي بانه ارتهن هذه العين التي في يده واقبضه اياه ولم يذكرا تاريخا ففي الاستحسان
يقضي بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها معا وفي القياس تهاتر البينتان
ولا يثبت الرهن وبه تأخذ اما لو اقاماها بعد ذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد
كل منهما نصفه رهنا وبه قال ابو ح ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كما في الحي وبه قال
ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب بيوع الاصل وهي اذا وقع الخلاف بين المسلم
اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان وبه
تأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل وهي ما
اذا رهن الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان يكون رهنا حتى بالمتعة
وهو قول محمد حتى لو هلك الرهن عنده هلك بالمتعة وفي القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك
عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذ والخامسة
ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس
وهو قول ابي يوسف رح وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه
رجلان بالاحصان فامر القاضي برجمه فوجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا
عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصيب بجراحات ففي الاستحسان يدرأ عنه الحد
ويسقط عنه ما بقي منه وفي القياس يحد حد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه
يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة
ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس
يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مستأمنا آخر
بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك

وفي القياس يتعزل وبه اخذ والتاسعة اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن فنكاح
من امة الغير فاشتري الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن لا
للاب ففي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق
متعلق باخر وتعلق الاخر باخر والاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض
في البئر ففي قول ابي حنيفة دية الاول يحمل اثلاثا ثلثها على الحافر على الاوسط وثلثها هدر ودية
الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس
يحمل على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عوا قلهم
وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم يبطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف
ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد وان القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان
والحادية عشر ما في نكاح الاصل حر قال لعبده هذا ابني ولامته هذه ابنتي او وقعت
العتق في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل اذا قال
لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي القياس
لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان
ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسانا محمد رح في هذا
لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة والله اعلم **قوله** وقد قدمنا القياس الى اي
قدمنا القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى ما يقابله
لذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر اثره وخفي
فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجاري والخفاء ثم المراد بظهور الصحة في
الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده والخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله
من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى
دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل
بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله** فانه يركع بها ركوعا غير ركوع الصلوة ثم يعود
الى محل القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الاية اخر السورة
او متصلة بها اقل من ثلث آيات او كانت غير متصلة باخرى ولم يتخلل بين التلاوة
والركوع فصل بمقدار ثلث آيات على ما فيه من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا
ينوب مطلق الركوع لانه مستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت يجوي

الذي به يتحقق العلية واثبات الحكم

اي يركع لها ركوعا على حدة بان يركع وينوي لها او ادرج التلاوة

اي ان يركع في خلال الصلوة ... التلاوة ...

استفادة

استفادة المطلق من النص بمنزلته بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمل **قوله** وان شاء سجد
يعني سجدة الصلوة **قوله** الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا
على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينوها واختلفوا في الركوع قال
شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رح
كذا ذكره الشارح وذكر في البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام
الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم
في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم
مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية وبدعوى ان محمدا رح اشار اليه
وصرح ايضا في البدائع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلوة عن التلاوة فيما اذا
لم يطل القراءة مع تصحيح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا الحكم اذا ركع وسجد
على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ونواها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود
لم يجزه لانها صارت دينا في ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام اذا قرأ بعد السجدة ثلث آيات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع
ولا السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا
تتأدى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يزد اكثر من ثلث آيات وهو الرواية
هذا ثم نص عن ابي حنيفة رح ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه
انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتان بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع
من انها اذا كانت اخر السورة فالافضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها ثم قام فركع كما رفع
رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الختم آيتان
او اكثر لانه يصير بانيا الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة
فينبغي ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ آيات من سورة اخرى
ثم يركع ان كان بقي منها آيتان او ثلاثة كسورة بني اسرائيل والانشقاق كان له ان
يركع بها في الاتيان بلا خلاف وفي الثلث اختلفوا قيل لا يجوز الركوع بها لانقطاع
الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق وفي البدائع الاوجه ان يفوض الى رأي
المجتهد او يعتبر ما يعده طويلا على ان جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد رح
قوله يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة الى خان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية
هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوم الصلبية وفي الاستحسان

لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان
عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح ان القياس هو الاثر الظاهر هنا العدم على الاستحسان
بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان
يجوز وهو الخفي بحال فمن تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع
هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رح فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه
ذلك قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلوة وفيه خضوع
واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس نأخذ هذا لفظ محمد رح ههنا اشتبه على
صدر الشريعة قوله والركوع غيره الخ وذلك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي
على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن
بالنص فلا يستقيم التمثيل على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس
لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه
القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز
يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان
المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات
اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لا نا نسلم ان القياس قد رجح على
الاستحسان بقوة فيه بل لمعنى آخر انضم اليه فصار بمجموعهما راجحا على الاستحسان وعلى
الجواب اما عن الاول فان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لا على النص
وانما ذكر النص لاثبات الجامع للاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل واما عن الثاني
فلانا لا نسلم ان الظهور والخفاء واثر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما اثر مع وضوح العلاقة
وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفيد خفاء وان يكون
العلاقات القليلة خفية في نفسها وضوحا واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود
معنى زائد لزمك بيانه ليتكلم عليه والا فقد سلمت انه لا ينفعك مجرد التجويز العقلي
الناشي عن غير دليل هذا ولو قيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان
اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على ان المقصود مجرد
مخالفة المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة
صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلوة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة
لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه لصفة الجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كاداء العقبة

في

في باب الزكوة بل اولى قوله لان كل واحد منهما مقصود بنفسه لقوله تع اركعوا واسجدوا فلا ينوب
احدهما عن الآخر وفيه شيء فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات
انما هو السجود حتى قدر على الركوع دون السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان القياس
خفا والظاهر او هو تغيير حكم النص وله اثر باطن وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر وهو
العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا قوله والعمل بالمجاز وهو
الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود قوله هو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة
مساويا بالمقصود وهو سجود الصلوة قوله المستحسن بالقياس الخفي قد سبق ان الاستحسان
دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد
التفريق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى
صورة اخرى والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس فمن شروط صحة التعدية ان
لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس كما مر قوله بخلاف الاقسام الاخر اي المستحسن
بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة قوله لانها غير معقولة اي معقولة لكونها
معدولا بها عن سنن القياس قوله ويحلف على البائع اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه
لا يدعي الخ هذا التعليل الخ شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا قوله لان المشتري يدعي الخ هذا
التعليل ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فتيخالفان وكان المناسب ان يقول
لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب
زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما لما انكاره او نقول لان المشتري يدعي تسليم
المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المدعي يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكره والبائع
يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجري التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا
عن الحل فتعليل الشارح مناسب قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في الاجرة
قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة مما
يحتمل الفسخ بالاعذار وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق
من ان شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح
تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب
اليمين على المنكر في التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد في
الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين

في قضية واحدة قوله فاما بعد القبض ما يوجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتبايعين في البدل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على البايع لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين البايع الا استحسانا بالاثر قوله وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة وترادا الا ان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر قوله فلا يصح تعديته على الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتحالفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى الهلاك ولا الى غير البيع من العقود كالتزوج لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص قوله وعند محمد يجري التحالف بين الورثة لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا والآخر ينكره اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن قوله وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته اي الاجتهاد في اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفراغ الوسع في تحصيل امر مشتق وهو معنى قولهم بانه بذل المجهود في نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد في حمل حصاة وفي اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية العملية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصولي ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه وقد مر تعريفه في اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبتقييد الوسع بطلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبتقييد الشيء بالاحكام خرجت الطبايع والذوات والصنايع ونحوها وبتقييد الاحكام بالشرعية خرجت العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط في صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال الآخرون بعدم جوازه ويظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها فاجازه من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجازه انه لو لم يجز التجزي لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام

واللازم

واللازم منتف لثبوت لا ادري ولمن منع ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالي او الزماني عن المبالغة في الغوص او لتشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادري تجزي الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون ما علمه بالوحي فلا يختل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد عليه علمه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع الا ان معانيهما قد يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد في صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واشار اليه الشافعي في كتاب الرسالة قوله ان يحوي اي يجمع علم الكتاب اي القرآن قوله اي مع معانيه جعل الباء بمعنى مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى كسبه وبيانه والى المعاني المؤثرة في الاحكام مثل ان يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي قوله ولا يشترط ضبطها الخ يعني المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بجميعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم قوله وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التي وصلت الينا من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث السنة قوله اي طرقه وشرائطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالف في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم وعدمه عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله المختار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ولا ثم

الاجتهاد وثانيها قيل الجواز مطلق وقيل بالمنع مطلق وقيل بالجواز في الحروب خاصة
وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة في المطولات قوله وحكم الاصابة بالرأي اي الاثر الثابت
بالاجتهاد وغلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات ولا فيما يجب
فيه الاعتقاد والجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان الله تعالى هل له في كل صورة من الحوادث
حكم معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة
اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه
فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد قوله والحق بالنصب
عطف على المجتهد يعني ان الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع
وضرب من المعقول اما الكتاب فقوله تع وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان
الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على اصابته
سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة وفي
هذا النص دليل على اتحاد حكم الله تعالى في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد وعند اختلاف
المجتهدين في موافقة الواحدة واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه
وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم
يوح اليهم جائز وان الخطاء يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه وما روي من قول داود
لسليمان عليهما السلام القضاء ما قضيت ينفي ما عسى ان يرد نقضا على هذا الاستدلال
واما السنة فما روي من قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واما الاجماع فهو ان
الامة قد اجتمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اليه
اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذ لا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطاء
واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اجتماع المتقابلين وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجوب الحكم وعدمه
في كل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كادت ان
تكون ضرورية فلا حاجة الى التطويل ببيانها قوله باثر ابن مسعود رض الخ وكذا اثر علي
وزيد بن ثابت وابن مسعود وتخطئتهم ابن عباس في العول اثر وابن عباس رض تخطئته
لهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله تبارك وتعالى لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا

وثلث هذا ان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث قوله وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى
فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث
قوله ولانا نعلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب
فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال
امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلاته لاعتقاده ان امامه مخطئ اذ لو كان
كل مجتهد مصيبا لصحت صلوته المخالف المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهي وجه الله تع
واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا
الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهي وجه الله تعالى فاقيمت غلبة ظن اصابتها
واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها في الليلة المظلمة والصلوة فيها جهرية
فيعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلوة قضاء وبكون الامام ترك الجهر ناسيا
وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميزوا بصوته انه الى اي جهة توجه وقيل تصويرها
ان كانت نهارية ففي غيم وان كانت ليلية ففي الغيم قوله وهذا في النقليات لا في العقليات
اي الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطئته وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده
انما هي في النقليات الظنية من مسائل الفقهية كتقدير مسح الرأس بالربع وجواز التوضي بالنبيذ
عند عدم الماء ومنعه باللمس وحرمة البنت من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع الشريكين
وحرمة وبيع متروك التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لا في العقليات لان المصيب فيها
عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا فالعدم وقوع التعبدين في نفس الامر الا ان المخالف
لملة الاسلام كافر اثم مخطئ مطلقا سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام
كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفارا لا يسوغ معه الاجتهاد
فانه لا يتاتى الا فيما خفي مسلكه عن ظاهر الانظار ولهذا يقال في الاصول مذهبنا حق
وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب الخصم خطاء يحتمل الصواب قوله اذا اخطاء
اي في اجتهاده ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعي في تلك الحادثة قوله اي فيما ادى اليه
اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر قوله لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك
حسنة اطلق الخطاء والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله صلى الله عليه وسلم
في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم
لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر اذ لو كان بها اصابه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب قوله

والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتى ان علمه يقع صحيحا
شرعيا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى الذي غيب عنه فيكون ماجورا في ذلك لا مأزورا **قوله**
مخطي انتهاء اي في اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى الذي غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة
الاربعة ونقل عن بعضهم القول الاول ايضا على ما مر لكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد
مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى
من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق ح يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام
غير قائل به فتعين القولين واحدا لسلما بالقول الآخر اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى
ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطاء والصواب
وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا منع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية الا بتناقض
المعاني والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع ولهذا وصف الله تبارك وتعالى
اجتهاد داود وعلم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص
سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاؤه من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد
اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فائدة
اذ لا شبهة ان احدا من النبي اي نبي كان قد اوتي علما وحكما في الجملة بهذا مما لا نص فيه
اما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطئا اتفاقا لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة
فان تخصيص الطردية جائز ذكره فخر الاسلام وتحريره ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف
الحكم عن المدعي عليه لمانع يقدح في العلية واختلفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ
سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر واكثر
اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن
الكرخي وابو بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال
ان الخلاف مبني على القول بجواز تخصيص العموم فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص
العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية ام لا فالمجوزون
قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس
وقيل عدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز في المنصوصة اذا ثبت العلية
بظاهر عام **قوله** لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان الاجتهاد انما ثبت فسلامة عن المناقضة
وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض
في علته ان يقول امتنع حكم علته ثمة لمانع وتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء ولم يوجد

له

له مناقض فيكون كل مجتهد مصيبا ما في تصويب كل مجتهد من لزوم القول بالاصلح والتصويب
مطلقا باطل بما مر على محله **قوله** وللقائل ان يقول الخ هذا وارد من جهة المجوز للتخصيص وتقريره انه
يقول الخصم التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قيل منه بمجرد امتنع حكم علته لمانع اما اذا
شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع
للتخصيص واجيب بانا نسلم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما
اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطاء ثابت في كل مجتهد
فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال الخطاء في الاجتهاد وعن الثالث
بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع مع سنده وكون المانع ما ذكر
مسلم ولكن يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع النقض احتمال الخطاء لا يجديه نفعا اذ
لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان يقول النقض وان يدفع
عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطاء عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب
لا ينحصر في القول بوجوب ان الاصلح لان القائل بالتصويب له مستند ان احدهما هذا والثاني
امتناع تكليف ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقولوا هذا
عليكم بان يقولوا بما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة يتعين ما
يمكن ح لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف
فيها او نقصانه عنها وتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي
ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل
لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روي عن ابي حنيفة ان كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي
الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قائلون يا اهل السنة بالتصويب
بهذا المعنى **قوله** ثم ان التخصيص بالمانع يستلزم التناقض الخ لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا
الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى
عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون بزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علية
مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه
الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون في النقصان وصف هو جزء علة اركان العلة او
شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالخارج النجس
فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة فح
لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف او العلة وجد المانع فعدمه شطرا او شرطا

فعند وجوده تنعدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو
باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقضه وجوديا
على ان يكون المانع وانما فوات شيء فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتامله والحاصل ان العلة
تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون
انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع وذلك كتخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى فيما
وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وتقدم
الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه
التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدمها الحكم بل الوجه
ان كونها علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي
ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل باطلة يمكن توجيه كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما
للعلة غير منفك فوجودها يقتضي وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم
بدون لازمه فيكون علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة في صورة
دون اخرى فلا يوجب التخلف عدم عليتها ولا التناقض واجيب بانا نمنع عدمها
عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة
بقطع ولا نتحقق كونها امارة لا يرتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما هو
ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة
في شيء فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد يتمكن بالنظر الى ما سوى صورة
النقض واعتبار علته فيه فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا
فهو نقض يخالف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع عنه
مانع كان قوله تقتضي في حيز الرايع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر
قوله لفوات ركنه وهو الامساك اي عن المفطرات حصول المعنى وهو وصول المفطر الى
جوفه **قوله** حكم بهذا التعليل المقتضي لف والصوم لفوات الركن **قوله** ثم اي في صور النسيان
قوله مع بقاء العلة الانسب ان يقول فانه وهو قوله عليه الصلوة والسلام فانما اطعمك الله
وسقاك فانه مبق للصوم مع قياس العلة المفوتة لركن الصوم **قوله** ونحن نقول العدم لعدم
العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم
العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقي على العدم الاصلي الا ترى الى قول الاصوليين عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المص تسامح في العبارة لكون ذلك امر مشهور [illegible]

اولشدة ارادته نفي العلة يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معنى الجناية حتى صار ما صدر عنه حقيقة
معدوما شرعا لان الشارع انسب الموجود معدوما شرعا والمعدوم موجودا **قوله** لفساد ركنه ان
قلت كيف يبقى الشيء مع وجود ما يضاده وينافيه وهو الاكل قلت ان انتفى اقل الحديث
وهو قوله عم تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله عم تم على صومك فائدة على ان قوله
الاكل علة للفطر بجعل الشارع اياه علة منتهاه في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لانتفاء
فان قلت قول المص ان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو
الاثم لا في رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص
قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله** كذا في جامع
الاسرار شرح المنار يعني حل بني في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فمن بني ممن اجاز
التخصيص فمن اجاز فاعل بني وتقسيم من غير تنوين للاضافة الى الموانع بالنصب مفعول بني
قوله والاولى ان يقرا بني على صيغة المجهول ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا
التقسيم بمن ذكر لانه تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع الحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو
مانع للعلة بعضها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس
بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يتم الايجاب بالقبول لوجود المانع
المفوت لمالية المحل وهو الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد وهو ولهذا يبطل بموته
ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقاد وهي في حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان
تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع
فضولي حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم
رؤية او بوجود عيب ولا للفضولي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطال بعد الانعقاد قبل
الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في المالك انعقادا غير تام وفي حق المباشر انعقادا
باتا **قوله** يمنع ابتداء الحكم وثبوته عقيب الايجاب والقبول في حقهم بعلمه بدليل انه يبطل بموته
ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** كالخيار الثابت بالشرط ليس في
حل عبارة المتن لهذا التفسير فائدة **قوله** فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل عن
ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه **قوله** يمنع تمام
الحكم اي دون ابتدائه **قوله** كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن فا وجب الحكم وهو الملك
ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية **قوله** بدون قبض او رضاء اي لعدم التمام **قوله** كخيار

العيب الخ انما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم
دون السبب وهو البيع لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فانتفى في منعه
ابتداءه اما خيار الرؤية فان البيع موجبا للملك لكن لما لم يتم الرضا بدون الرؤية والحكم
لم يتم الملك الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لا من ابتدائه واما خيار العيب فلانه حصل
للسبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب
دفع للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع
قبل القبض في خيار العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن
منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت بهذا يشترك الفرق بينهما بعد القبض
والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل
القبض فلان المشتري في خيار الرؤية لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء او القضاء
بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا وجعل المص اقسام الموانع
اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي
ابو زيد لكان اوجه قوله لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية وهو كل
وصف اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض بغير نظر
الى ملايمته وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والمؤثرة ما ظهر اثره بنص او اجماع في
موضع من المواضع وهي اخص من الطردية مطلقا اما على قول من شرط اثرها بنص الانفكاك
في العلة فبينهما عموم من وجه لان الانفكاك ليس بشرط في المؤثرة فينفرد الطردية في عدم
التأثير ويجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانفكاك انه كلما انعدمت العلة انعدم
الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد قوله لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع يجريان
في الطردية قوله القول بموجب العلة انما قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب
علته فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على
الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة بمحل ليس
وهذا انقطاع كلي ولم ادر ما دعاهم الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية هنا تدفع
بها العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لا محالة باحد هذه الطرق ولا يحتاج
السائل الى الاشتغال بها قوله وهو التزام ما لا يلزم المعلل اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله
ع وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم

انه

انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال
القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم
المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة
تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء بمحل الغرض ثلث
مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة الغرض
والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل
بمراده ولم يقل بالقول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال
ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالزام السائل موجبه ولا يلزم مع بقاء نزاعه في الحكم مثاله ان
ذلك ليس بماخذه كما اذا قال السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان
كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث
ان يسكت المعلل على بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة وربما يكون المقدمة المطلوبة على ما ينتج من المقدمة
المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد الغاية المذكورة
في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها
غاية الاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطلوبة
لتعين منعها فتأمل قوله فان سلمت هذا لم يرتفع الخلاف هذا البحث اورده الفاضل
السمرقندي في حاشيته على التحقيق قوله ولم يجب وتمامه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف
والا فكيف يسلم موجب تعليله قوله قلت الخ الجواب لما عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله
ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد وقعا موجب العلة وان قيده بالقصد ومعناه
بالممانعة وهذا السؤال والجواب يتمشيان في الامثلة ايضا فلا تغفله قوله الممانعة وهي عدم قبول
السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع
السائل عن قبول ما اوجبه المعلل بدليله وهو اعم من الاول لشموله منع الحكم ولذا عرفها صاحب
شرح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى
الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعي
ب عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي لنا ان نتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي ملجئة اصحاب
الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يشتغل بما ذكره من غير اقامة الدليل لا دليل تعليله بشيء
بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته لحكمة الالزام على الخصم وامانعه على الباقيين لان المنع اسهل

منها قوله لقول الشافعي في كفارة الافطار ثالى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل
هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل انه هذا مثال منع نسبة
الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار قوله بل الكفارة
متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطي زنا موجب
الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجوب الفطر وان كان الوطي حلالا وهذا لا يحتاج
الى الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح
يجب القصاص لا يتعلق وجوبه بالآلة بل يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف على قدم يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء
فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا اضطر الخصم الى بيان خوف المسألة وهو ان الفطر
بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاقهما قياسا ولا دلالة
لعدم المساواة قلنا لا نم ان شهوة البطن تفضي الى الهلاك ولهذا رخص تناول
المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوي
شهوة فكان ادعى الى الزاجر قوله او في صلاحه اي صلاح الوصف لان الوصف
انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتاثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع
من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل
ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي
حجة بدون التاثير فلا حاجة الى التاثير نقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم لما
لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج عليه اليه اشار فخر الاسلام
مع ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن السلف ومتابعة
واهل الطرد لو افقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول قوله قلنا لا نسلم ان
وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر بخلاف تعليلنا
الولاية بالصغر فانه ظهر تاثيره للضرورة والعجز في الصغر والصبي بنص الشارع هكذا تمم
بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم
ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجيب بانا لا انها عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل
به المعرفة بالمصالح بالتامل والتفحص ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير
ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون

العلة

العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يختص بالقياس بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل
غالب شراح الاصول بهذا المثال وانما اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا
المقام قول الشافعي في البنت الصغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالبنت البالغة
ونحن لا نم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك انه يقول له ما تعني بقولك
لا تنكح الا برأيها رأيا قائما في الحال ام رأيا منتظرا احدثه في الحال فانه
كان قال اعني رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد
في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين
الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب قوله او في الحكم الممانعة في نفس الحكم
اي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل والفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية
لا نسلم ان الحكم ثابت في الاصل وهو المقيس عليه فان قلت التعليل انما هو لاثبات
الحكم في الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها عند اهل
المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في
الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع
قوله فنقول لا نم ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث بعد اتمام الفرض
لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة
الا ان الفرض في الغسل لما استوعب محله جر الى التكرار ليكون ضربا من التاديب وفي فرض
المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار
واعترض بانه يجوز ان يكون السنة في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار
ولا خفاء في ان المناسبة في القيام والقراءة والتطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار
لزيادة النقاء واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع كون التثليث
سنة في الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره قوله لا خفاء ان المناسبة كذا وكذا
مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل في القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك
بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس
التطويل والتكرار قوله اي منع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول لا اسلم ان الحكم ثابت
بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف
والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم
تعلقه في الاصل والثاني في منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اتم

من الممانعة في الصلوحية لانا امنع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس ثم قد يمنع
الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل **قوله**
مثل ان يقول اي الشافعي ومثل ايضا يقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة
النساء كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
وقلنا لا نسلم ان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات
ولا نسلم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل
تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة **قوله**
وفساد الوضع هو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل
هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من
التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الدفع
اذ المناقضة بحل مجلس يمكن الاحتراز عنه في محل آخر بالجواب عن النقض او زيادة
فيه يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فتفسد القاعدة التي هي عليها المجيب
كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو عهد ما صحا لا قاطعا فيه شئ
وان الفرقة الزمت موجب الاسلام لم نغنه وهو احتياط الدين وقد لا يصلح التي لا اثبات
حكم موجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعتق بل للملك والملك موجب العتق واجيب بان موجب الشئ
تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشئ لئلا يلزم من ذلك الموجب
المرتب على الشئ اعرا آخر كما في شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه
فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الآخر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة كذلك لانه لا يترتب
على الاسلام موجبه **قوله** هو تخلف الحكم من الوصف المدعى علته اي سواء كان لمانع
اولا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع
اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهي منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند الاصوليين هي النقض وعند
اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن
تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له ولقائل ان يقول تعريف
المناقضة بتخلف الحكم تعريفه بالمباين وهو لا يصح كما لا يصلح بالاعم والاخص وذلك
لان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاحرى

ان

ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور
بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم
المذكور عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اي وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الى القول
بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل
من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا
يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى المؤثر **قوله** ا هذا استفهام على
سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد تخرج اداة الاستفهام عن معناه
الحقيقي فترد لمعان مجازية منها الانكار الابطالي وهو ان ما بعده غير واقع وان مدعيه كاذب
نحو افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون
اشهدوا خلقهم هذا ويجب احدكم افعيينا بالخلق الاول قال بعض المحققين من النحاة
ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفي ما بعده لزم ثبوته ان كان منفيا لان نفي النفي اثبات
ومنه اليس الله بكاف عبده ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك لما كان
في معناه شرحنا ومثله الم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم في تضليل وارسل
عليهم ومنها الانكار التوبيخي وهو يقتضي ان ما بعد الاداة واقع عكس الابطالي وان فاعله
ملوم نحو وعقلا نحو اغير الله تدعون ما تنحتون ومنها التقريري ومعناه حمل المخاطب على
الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه تقول ~~...~~ في التقرير بالفعل
نحو اضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت وبالمفعول زيدا ضربت ومنها التهكم وهو
اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوتك تامرك ان نترك
ما يعبد آباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام **قوله** فيضطر
الى الرجوع اي يضطر المعلل عند ذلك اي بيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهي المؤثر الذي
يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذي هو بين تمسك لما انتقض لا يجد منه مخلصا
الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض
ويسامحه فيه السائل اما اذا لم يسامحه السائل في ذلك بان يقول انك احتججت على اطراد هذا
الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان التاثير والشروع في
الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال من حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو
انقطاع منك وللقائل ان يقول لا نسلم انه وقع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التاثير للمعلل
بان يقول الطهارة تطلق بالتواطئ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة

عن الخبث وجوابه ما ذكرناه في الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
لا يدفع الايراد قوله بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال
بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلوته ولا
ينجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر
وحكم بان الوضوء رفعه واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم لان معنى التعبد في التيمم
في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير
الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم قوله بناء على ان الصفة
اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع البدن يقال فلان سميع وبصير وعالم ان
كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا
لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير لا يحدث كذبه عرفا فثبت ان
الحدث غير مقتصر على المخرج بل صار الى جميع البدن ولقائل ان يقال سلمنا ان هذا الاطلاق
حقيقة لكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة
الاطلاق كما في سميع وبصير وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث على جميع البدن
مبني على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يتعقل معناه
ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحينئذ يكون
تخصيص الاعضاء الاربعة معقول وتغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول
ممنوع بل كل منهما معقول فتامل قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل عدم
غسل غيرها مخالف لم يكن التعبير معقول فتامل ووصف محل الاصل من الطهارة الى غيرها اعلم ان
فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ثم ذكر
صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين
منافاة لان معنى غير معقول المعنى انما هو تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو غير
نجس الطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو
غمس يده في الماء القليل لا ينجس وايضا يرد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام
فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه
سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير معقول المعنى واما على
كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة القياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث

كما يصح

كما يصح قياسها عليه في تطهير الخبث ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المنافاة بان
مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك
ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين
ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عند خروج النجس
من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بمحض تعبد
العقل على سبب ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعرفة
الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول لان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى
ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين عليهما
الثاني بان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء
وهو لا يوجد في الماء الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة بالمحل
اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية قوله فالنية لا تصح ان يكون مشروطة بالاول اي لا يصير الماء طهورا لان الماء
مطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة وحده بطبعه لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا وهو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة
اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد باستعماله التطهير او لا كالنار لما كانت
محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا قوله ولا الثاني اي لتثبيت
الخبث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان المشروط عند الخصم نية رفع الحدث
لا اثباته قوله بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهير به
غير مطهر ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا معقول فيحتاج الى النية فيظهر فعله
على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى
في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لا
مطهر فينبغي ان يشترط كما في التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة
غسل فالمسح فيها الجزء بالكل والتعليل والكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل وفي الجرح معتبر
فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في
ازالة الحدث وافادة الطهارة لما فيه المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا ولما في النجاسة
من الضعف لكونها حكمية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا قوله وللخصم ان يمنع كونه

لا يمكن ان ... فان الراس في كل يوم
... التراب والعمامة ... المسح ...
... منه

تزيل حقيقة الحدث ويجاب بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله ليحصل بها ازالة النجاسة
حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو كون الوضوء تطهيرا حكميا لا يوجب اشتراط النية في
رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في حق جواز الصلوة
يعني انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية قوله واما المؤثرة اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا
وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب
المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل
والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود
الحكم عند عدم العلة قوله فليس للسائل المراد من السائل من نصب نفسه لنفي الحكم وبالمعلل
من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ في الموضع باقامة الحجة والسائل
هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع باقامة الحجة
ومن السائل حافظه وهذا خلاف ما هو المتعارف بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ
المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد بالوضع ما يكون
معتقدا او ملتزما كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين
اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه قوله بعدما بعد الممانعة يعني اي
ليس للسائل في دفع العلل المؤثرة اذا وردت عليها طريق مع طريق الممانعة فاذا اورد
لم يكن له طريق واعلم ان ظاهر كلام المص ان القول بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة
بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصل القول بالموجب ودعوى المعترض ان المعلل
نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية ايضا ما هي منها اظهر قوله التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدمة
الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل
المقدمات او كلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة
او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها
في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به
عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا منها وذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من كون الوصف علة او صالحا للعلية وهذه ممانعة في نفس
الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الوصف في الاصل او الفرع
او لا نسلم تحقق شرائط التعليل وهذه ممانعة في شروط التعليل او تحقق اوصاف العلة وهذه

ممانعة

ممانعة في اوصاف العلة وقد اختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون
المجيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب الحال وكالتعليل بالعدم ثم اعلم ان الممانعة
في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعمومها وورودها على القياس اذ هو لا يكون العلة قطعية
وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها اي مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ايجاب فيطول
الكلام القيل مع تكثير الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة قوله
الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن
الاوجه الثلثة القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما ستعرف بيانه فصار مع المعارضة اربعة
بالتقسيم قلت وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب
بعلة مؤثرة صحيحة تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه والشيخ رح ذكر انه ليس
للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان
ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن
ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما عليه
الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة
التي هي اسوء احوال السائل قوله وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الادلة فكان المناسب
لان هذه الادلة لا يحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يحتمل هما التاثير الثابت بها لان في
مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة
بين النصوص لغفلتنا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا تقع بين العلل المستنبطة لجهلنا
بما هو علة الحكم في الواقع واعلم ان المص تابع القاضي والشيخين في جعل المناقضة وفساد
الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعترض عليهم
بانهم ارادوا بالغ وبها الغ وقبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض
بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بها ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا فساد
هذه بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فمسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
لان التاثير لما ثبت بدليل صحيح عليهم لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد
الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه اذا ثبت بالدليل
تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب
الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان فاسدا
ما في هذا الجواب من التمحل ما لا يخفى على ذوي النهى وكان هذا الاعتراض انما نشاء

من حمل الكلام السلف على خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة
والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه
وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان
يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فبنى على هذا تزييفه
وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضة تجب دفعه لوجوه
اربعة تناقضا الظاهر انهم يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع
والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه
قوله اي ورود نقض صوري الا ان النقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان التاثير
يثبت بهذه الادلة واي لا يحتمل التناقض الحقيقي فكذا التاثير الثابت بها ولكن اذا
تخيل بها عند السائل مناقضة تجب دفعه بطرائق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول
ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض الثاني بالمعنى الثابت بالوصف بان
يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض الثالث
بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه الوصف في صورة النقض بل هو
موجود وفيه لكنه لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب بالتعليل بان يقول ان
ذلك ليس بغرضنا كما سنبينه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها
عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ لا اطراد مع النقض قوله وحيث لم ينتقل
من مكانه لا يصير خارجا واما قوله فيندفع بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول
من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم في هذا
الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضي ابي زيد فانه اورده في التقويم
على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل انه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع
بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز عندنا فانه منكر لهذا الوجه من الدفع
مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذي
جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال المجيب الوصف الذي
هو علة موجود وموجب للحكم لكن تاخر لمانع فلم جعل المانع دليل العدم في هذا الوجه وان الحكم
عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وحاصله
ان الحكم تخلف عنه لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز
التخصيص ايضا وان العلة موجودة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا

الكلام

الكلام انما يتاتى في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم
ويدخل في الدفع بالوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل
المخرجة حتى يتاتى هذا الدفع على قول لكنه يخرج على الدفع بالحكم ويدخل في الدفع بالوصف
والكلام في هذا القسم وما ذكر والى ذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة في اصولهما
فتامل قوله ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك
الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحدثية باعتبار النجس فان النوم والنفخ غير نجس مع كونهما حدثا بين عند
الخصم من المراة والمني حدث غير نجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار النجس فان
قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون حدثا الا بالخروج
فعرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك ادير الحكم على الخارج النجس من النفخ
خارج نجس لانبعاثه عن محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير
اذا كان الموضع اي موضع الخروج رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل
وقبل المراة حدثا والنوم سببا للخروج غالبا فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا
حدثا ومن المراة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمني نجس عندنا
فلا يرد علينا انتقاضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل قوله وهناك لم يجب غسل ذلك
الموضع قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لا لانه غير نجس كما في سائر الجراحات
واجيب عنه بانا نتكلم في الكلام فيما منعه الغسل كما لو حل في سائر البدن ومع ذلك لا يجب
غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن راس الجرح لم يسم ايضا وانما سمي باديا لا خارجا لان كل
تحت جلدة رطبة نجاسة وفي كل دم عرق فيظهر ان عنه زوال الحائل كمن كان في خيمة مستترا
فاذا رفعت كان ظاهرا او باديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا خرج الخيمة قوله ولكن تاخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكان من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلوة
والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وتاخر الحكم عن العلة لا
يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على
قول من لم يجوزه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه قوله لكان الفروع مخالفا للاصل المراد بالفرع
الدم وبالاصل البول قوله واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه
الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لا على ما يغايره على اي وجه كان قيل
هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل صورتها ان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام

الاعتراض لان مدلول الخصم قد يثبت بتمام دليله قلت هي في المعنى نفي لتمام الدليل بفساد
شهادته على المطلوب حيث قبل المنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل
المستدل بظاهر الم يمكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال
قوله وهي نوعان الخ اعلم ان قدح المعترض في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول فهي مكابرة
لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم المعترض
دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله
والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون دليل
المعارض لو بزيادة عليه يفيده تقريرا وتغيير الا تغيير او تبديلا وهي معارضة فيها معنى
المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطاله
دليل المعلل ان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم
دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة الانتفاع الملزوم
بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك الاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض
بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان
كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة المخالطة والمعارضة
في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة
والا فمعارضة خالصة ولقائل ان يقول لما ذكر تأثير العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب
الذي هو جعل العلة بعينها علة المعلل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابداء
علة ودليل بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من نوعين احدهما
المعارضة وهي ابداء علة مبتداة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل سمينا ما باسم آخر غير
المعارضة والمناقضة بينا عنهما فهي معارضة فيها مناقضة قوله فلان المعارضة تقديرية
الى قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لان ابداء
العلة بمقابلة دليل المجيب سابقا على ابداء النقض لعلة بتخلف الحكم فجعل ما هو سابق اصلا وفيه نظر
لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والنقض عبارة عن منع الدليل
بتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف
يكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى يكون اصلا توجيه الشارح اولى قوله لاستلزامه
اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة

عبارة

عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان قوله وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء
اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد
وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كانت عليها واستعمل ايضا بمعنيين قوله لان العلة اعلى
من الحكم والحكم اسفل فيتبدلهما بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض
دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا
لزم نفي علته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل
عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه
وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا
ان في القلب مناقضة لانه يبطل به علية المجيب حين جعلها حكما قوله لعدم احتمال الوصف
ان يكون حكما شرعيا اي لعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
جلدة ويرجم ثيبهم كالمسلمين الخ فانهم اخذوا جلد البكر مائة وجعلوا علة لرجم الثيب فيقلب
عليهم ذلك ونقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم ويجعل ما جعلوه علة وهو جلد
البكر معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل به قوله فهذه معارضة صورة حيث علل السائل
بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة
لما صار حكما ثم ترتب عليه بتعليل الغالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون مجمعا
عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل واعترض بانه منع مقدمة
دليله فيسلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما قرروه والعلة مع تخلف الحكم وههنا ما
لزم هذا التخلف بمقابل ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة وبهذا السبب تخلف الا ان يقال الغرض من
بيان التخلف بيانه التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد لو
لوكان المراد من المعارضة المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة ههنا معناها اللغوي
وهي المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوي وهو الابطال فافهم قوله
ليس المراد اوله ورد فيه بهذا الطريق قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا
اورد فيه بهذا الطريق يجب رده بل معناه انه اذا اراد ان يرجع عليه هذا القلب
فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل قلت وهذا اظهر فيه ان المعلل
صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان المعلل منقطعا التحليل اما ان
يصح بان هذا علة لذاك اولا وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول
العلة كما تطلق على الموثر تطلق على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لان الشيء جائز

وما جعلوه معلولا صح

ان يكون معرفا للشئ و ذلك الشئ معرفا له ايضا كالنار مع الدخان و اما على الثاني فبان نقول
غرض الاستدلال ثبوت احدهما على الآخر و ما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي فظهر ان المعلل
ما ينقطع بالقلب حيلة يتخلص عنه بهذا الطريق و لكن لا يتم المعلل هذا الا اذا كان بين الخصمين
فلا زم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر و يكون كل منهما
دليلا على الآخر و مدلولا له كالتوأمين قوله لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما العلة فمثبتة
فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق
كل واحد منهما الآخر و هو محال بعباده و فيه شئ فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى و انما اضيف
الى العلة مجازا تسامح و اذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل و العلة فتأمل قوله كقولنا الصوم
عبادة تلزم فتلزم بالشروع لانه يلزم بالشروع لانه يلزم بالنذر اذ صح الشروع كالحج
فان قلت الخصم هذا بان قال الحج انما لزم بالنذر لانه يلزم بالشروع يعني صوم التطوع
و صلوة التطوع عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع فنعود
نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما و النذر مع الشروع في الايجاب
كالتوأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النافر يعهد من يطيع الله فلزمه الوفاء بالعهد لان العهد
تم بالقول و ههنا بالفعل و هو اقوى و صح الاستدلال بثبوت حكم باحدهما على ثبوته بالآخر قوله
و بهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور كيف و المال مبتذل و النفوس مكرمة و ان اريد من وجه فالفرق لا يضر
و اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف
في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس
فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد
ذلك و لا يحتاج في المال لكثرته فيتساويان قوله و الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم
بعد ان يكون شاهدا له في الحقيقة هذا القول ربط بخلاف قول المستدل و لا اثباته بعلته
لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متنافيين فانت شرط القلب اشتمال الاصل
على حكمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل و ان لا يكون مناسبا
الوصف للحكم و حقيقته بالاقتضاء قوله و اذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل استحالة
لعدم تنافيهما في ذاتهما و يمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل و لنقيضه في نظر
السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعلل
و لهذا كان هذا النوع دون النوع الاول قوله بعد تعيينه يعني تعيينه بتعيين الشارع و لحال الاصل

ان

ان صوم القضاء ان ساوى صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يغايره من حيث ان
صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد و صوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل فصار
كصوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف و هو بعد تعيينه
لا يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف
آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تغيير الاول تفسير
و هذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض و لم يقل انه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا
الحجة للخصم ازالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير و انما هو تعيين لمحل النزاع في
مقام الاحتجاج قوله و اعلم ان تجويز الاعتراض الحاصل تقريره الاشكال انه كيف يصح ايراد
القلب بنوعيه على العلل المؤثرة و هو مشتمل على المناقضة و هي لا تقبل المناقضة على ما ترد
و يمكن ان يجاب عنه بان قوله و اما المعارضة من قبيل قوله تعالى ولي في الملك من تشاء فيكون
ذلك المعارضة التي فيها مناقضة على انه كنوعي العكس الا انها ترد على العلل المؤثرة و انما
الوارد عليها هي المعارضة التي لصحة فقط و اما جواب العلامة النسفي بكون المناقضة تثبت
في ضمن المعارضة و هي ترد على العلل المؤثرة و كم من شئ يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر
لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم و لكن لا يتم
التقريب و ان اراد به المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع و اما دعوى كون المناقضة
في ضمن المعارضة فممنوع لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها
معارضة قصدية و مناقضة ضمنية كما لا يخفى على ما يظهر لاصحاب التأمل و الحق ان القلب انما يرد
على العلل الطردية دون المؤثرة الا ترى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجيء في كل
طرد جعل الحكم فيه علة و القلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التأثير فكيف خص نوعي القلب
بالعلل الطردية قوله و قد تقلب العلة من وجه آخر الى آخره هذا النوع من القلب يسمى قلب
التسوية و ذلك اذا دل المعترض على حكم آخر لزم منه ذلك النقيض الا على نقيض الحكم
قوله و هو ضعيف اي فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى قول من يقول انه لا يقبل
و هو مختار المص و الا فبعضهم قال بصحته كما سيأتي قوله كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في نافلة الصلوة و الصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تجب بالشروع فان كل عبادة
تجب بالشروع يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة
اذا فسدت لا يجب المضي في فاسدها فلا تجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ايراد قلب
هذا الدليل عليهم لو كان كما ذكرتم من نفل الصلوة و الصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه

بعد الف وبما ذكرته من الدليل يوجب ان تختلف لكان بالنسبة الى النذر والشروع كما في
الوضوء قوله بطلت المناقضة التي هي شرط القلب لقائل ان يقال لهم انتم تقولون ليس تناقض
الحكمين في ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد لان
ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل وبه يعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني
قوله وهو العكس لغة عبارة عن رد الشيء على سننه وطريقه الاولى ماخوذ من عكس المرآة
فان نور بصر الرائي نور الباصرة فيها ورده على سننه وطريقه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها
آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا الى اصل آخر
وهو من صيغ المعلل لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صيغ السائل لا المعلل
لكن ذكره تتميما للفائدة في رد قول الشافعية قوله والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع
اول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من
العكس قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح صح
العلل والثاني رد الشيء على خلاف سننه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثاني
معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكر هنا الباب باعتبار ان احد جهتيه
معارضة صورة وان كانت فاسدة قوله هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء
كانت معقولة او غير معقولة والا لم يتناول النوع الثاني منهما واقسام الثاني كلها فاسدة
ثم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذواتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلاثة في علة الاصل
كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان قوله وهو ان يعارض السائل ما يخالف
حكم العلل الى آخره وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية قوله مقابلة محضة فيمتنع العمل بها مدة
كل من العلتين للاخرى امتناعا حالا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما قوله ودونه الاول الخ
فان كان الواجب ان يكون اقوى من الاول لانها واحد وجهي القلب والقلب تقدم على المعارضة
المحضة عند العامة وهي لتضمنه ابطال علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن
لم يذكرها هنا الا على جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى قوله لكن ايراد فخر
الاسلام الخ هذا النوع من المعارضة مشكل بهذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل
في الجواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراده في النوعين بتخيير السائل في ايراده
بان له ان يورده معارضة او قلبا او بانه اورده فيهما باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة
والمناقضة فايراده في الاول باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد
وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة

كا

كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف وما ذكر في بعض
الشروح الى آخره يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي حيث قال ان القلب معارضة وانما مناقضة
ضمنا فايراده هنا نظرا الى ذاتها لم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا
خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر
عن احدهما جائز فايراده هنا بكون بذلك الاعتبار قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء
الحكم الذي اثبته المعلل فلولا هذا الشرط لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل
لم يثبت خلاف الحكم بها خلاف المستدل لا حكما ولا قصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة وحاصل
ان هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف الحكم المعلل تظهر فيها جهة الصحة فتكون صحيحة
لانا نقول التفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكما ناطقة بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء
والبقاء حكم آخر لم يتعارض له المعلل في استدلاله وانما اثبت الاستواء بين سعة وشرائه
فلم يكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا دافع له فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما
اثبت الاستواء المذكور لزم الاقرار بين بيع العبد المسلم وشرائه فتصير متعلقة بالمتنازع فيه
ومثبتة لانتفاء المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان
تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس من شانه ذلك وانما من شانه الابطال ثم استشكل ايراد هذا النوع في اقسام
المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة لان
هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه
القلب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم قوله فكان معارضة الخصم المراد بالخصم
ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت الفسخ من الثاني قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم الخ ومن شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا
وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلته الفسخ من الاول
لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد
المحل لكن تعدد واثبات فسخ الاول بعد ثبوته من الثاني وهو الغرض الفاسد فصحت من هذا الوجه
واحتاج المعلل اذا الى ترجيح ما ادعاه لينتج به قوله ثم معارضة الخصم الخ ورد بان صحة العقد
قيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع الفاسد
وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق
فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فما ثبت

بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا اما اذا ادعى الشريكان معا
نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط
اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في
النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الآخر اضيف الولد الى
كل واحد منهما في حق الاحكام الا ترى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه من الوجوه تعين ثبوت
النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك
المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير محل الاول
سواء كانت بعلة لا تتعدى او تتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل على نفي
علة تعدي ما اثبت المعلل علة فمقبول اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا ينبغي ان يكون المعارضة
في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة **قوله** مثاله اذا علل المجيب
في بيع الحديد بالحديد الخ وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على علة قاصرة
والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها يمكن
تعدية الحكم اليه واذا عريت العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوها
عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبنية عليه والمراد بالسائل في النوع
الاول الخ فبيان تعول المعنى في الاصل وهو الحنطة ليس بما ذكرت وهو كونها مكيلا
وانما المعنى فيه وهو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الجص وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه
والطعم يتعدى اليه وانما بطل هذا التعليل ايضا لانهما ليسا متعلقين بمحل النزاع الا من حيث
انه الى ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له لان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم والاصل يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت
بعلل متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هو المشهور بين اصحابنا وقد
ذهب بعض الانظار منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل **قوله** لان الحكم قد يثبت بعلل
مختلفة فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منهما ممنوع
والا لزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بالواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته
بعلل مختلفة فلم يكن علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت بعد تسليم ان
علل الشرع موجبات انما يفضي بالواحد عند الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات
الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت

فارة

فارة في الخمر فماتت ثم صارت الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة
لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لها **قوله** اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه وهي
الاصل تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وذلك لان المقصود منها
نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان هذه المعارضة راجعة الى الممانعة فتقبل
والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما
لا يكون مفارقة لما كانت المعارضة معارضة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من
السائل وان كانت صحيحة في نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق نقل منه فقال فيكون كلاما
صحيحا الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على سبيل
الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهي من اجل الفوائد **قوله** لان الاعتاق الخ
علل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن
بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه فهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين الدائم
عندنا فكان مردودا كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا
الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول
بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر
اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكن نحن منع توجيهه
لانه اورد على سبيل الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا
لا معقولا والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقال نقول ان القياس لتعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط ههنا لانك اذا عديت
ان الحكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق
المرتهن ثم البيع واذا كان كذلك لا يكون حكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان اديت
التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة فان
قلت كان يكفي في موجبه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع قلت هذا
اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا يتاتى
ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا
وذكر ذلك وفقا لما يحتمل ان يلزم المعلل التوقف في الفرع **قوله** لان النفي بين النفي والاثبات ...بمحال
الخ لان المقصود من نفي انما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه لدلائل احكامهم

لا احتماله وهو لم يمكن العمل من الآخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح قوله فان لم يتأت للمجتهد
الترجيح صار متعطلا وان تأتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح علة ان امكنه ذلك لم تبطل
المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه المجتهد
قوله اما في الدلائل القطعية الخ هذا ان كانت قطعية من الجانبين وان كانت
قطعية في احد الجانبين وظنية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي
فضلا عن الترجيح قوله واجيب عنه الخ واجيب عنه ايضا بان الضمير راجع الى رجحان
يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد
به الاثر واطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح قوله ومعنى العبارة
الكشف والاظهار الخ قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت بدون
صلة قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت بكلمة عن تم معناها التكلم والتلفظ
لا غير يقال عبرت عن فلان اي تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذا اللفظ معناه
كذا وهذا حقيقتها العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف
والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره
بعضهم مدعيا ان ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك قوله
يعني لا يكون ذلك الشيء يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله ان الترجيح انما يقع بما لا تتصور
به المعلولية والمعارضة ابتداء ليكون نازلا منزلة مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة
شيء لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة في
العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي هو نقصان يظهر في الوزن والكيل بما لا
يقوم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون ثمنا لها بقوله صلى الله عليه وسلم وحين اشترى
سراويل بالدرهم زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن رواه اصحاب السنن
الاربعة لتنزله منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان
زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث
يكون هبة باطلة حيث لا يجوز ان ما يقوم به المعاوضة ويكون مقصودا في الوزن
يكون مقصودا في التملك وهو ليس بمتميز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم
في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد الدليلين
فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح

فيلزم

فيلزم الفساد قوله بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه اي تابع لغيره كخبر الواحد
الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا
يكون ذلك رجحانا كالنص مع القياس فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض المبني على المساوات بل الواجب في مثل ذلك
العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل
ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان المتنافيان في القوة واذا كان احدهما
اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو ادخل من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا تغفل
قوله كما اذا كان احد النصين لفظا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر محكما او احدهما
صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والآخر خبر واحد وكذا
دليلا القياس اذا تعارضا فيترجح احدهما لا مساواة على المعارضة الحقيقية المبنية على
التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من
حيث ان احد الدليلين يقتضي ضد ما تقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني
يثبت قوة في احد الدليلين ليست في الآخر قوله وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر في
علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان في رواة الخبر والاحكام والتفسير
والفصاحة والصراحة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج عنه
كنص آخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس الصحيح
لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقه منهما فيستقيم مرجحا والاصح
خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع
قوله لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة خطأ وجرحه الآخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة
للقتل الخ وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل جراحة من جراحات متعدد
جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون
بعضها وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من
تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن ثم غيرهما فيتحقق
المعارضة بينهما وبينهن على وجه يلزم للتسوية في لزوم المجيب قوله وفيه بحث
الموجب ٤
والجواب عنه ان المتعارضين اذا لم يمكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع
عنهما تلفظا لتعذر العمل بهما وباحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن الترجيح
بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر

عن المعارضة يتعرض فيه حكم المجاورة ويضاف الحكم اليه لكونها المتحققة بما لم يوجد فيه
نص لتسقط الدلائل فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الآيتين
عمل به يكون ترجيحا الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارض
لا يتأتى هذا الكلام فلا منافاة في كلام المص لكن للقائل ان يقول اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل
بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض كما
وكذا في السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا الترجيح بكثرة الادلة ومذهب المص وعامة
الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب لقولهم في فصل التعارض ان التعارض
اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة
واجب ولم يقولوا الى آية اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان
موافقا للحديث الواحد **قوله** صورته دار مشتركة ينحصر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها
اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولاحدهما الثلثان وللآخر السدس فباع صاحب السدس
نصيبه وطلب الآخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند
الشافعي يكون بينهما اخماسا لصاحب السدس خمس **قوله** لان الشفعة من مرافق الملك
اي منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي
متحققة بكل جزء وان قل وما ذهبنا اليه اعلى الخلوة تماما في قول الشافعي من الغرم فانه جعل
الاستحقاق وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها وليس
كذلك لان الحكم يثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التولد من العلة عند
اهل السنة والجماعة ولانقسم على اجزاء الحكم من اجزاء العلة لما لزم عليه من لزوم القول بعلية
كل جزء من اجزائه وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول
بالانقسام فيكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد نزل الشارح تعليل هذه المسئلة لنا وعلى الخصم
وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا وعند الشافعي على عدد
الانصباء **قوله** وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى ان
من كان جاره في جوانب لا يترجح على جاره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز
الترجيح بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يتقدم على الجار بسبب الاستحقاق فان
في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة الترجيح **قوله**
ليتأتى خلاف الشافعي فانه لا يقول الشفعة بالجوار **قوله** لان المعنى الذي صار به الوصف
حجة هو الاثر فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة الاثر على قوتها لان ثبوت

المعلول

المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج
بالوصف اولى **قوله** كالاستحسان اي الذي قوي اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره
وهو منحصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان والعكس وهو ما عدا تلك المسائل
مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم
وجب رجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه
قوله وصف القياس الآخر بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في جنس هذا الحكم
قوله لان هذا مخصوص في الصوم وايضا لان الفرضية لا توجب الامتثال بالجواز الا
به لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية وبنية غيره ايضا فيكون اثره مختصا ببعض
العبادات والاصل في العلل التعدية **قوله** بخلاف التعيين اي بخلاف ما عللنا به من وصف
التعيين فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم موجود
في المعاملات وسائر العبادات كالزكوة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكوة من المال على
مصرف ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف
حجه الى حجة الاسلام وان نوى ما **قوله** المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على المسبب
حاصله لان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب
ان يقال بخلاف التعيين فانا انما عللنا بالتعين لكن لما كان التعيين سببا عن
التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازا **قوله** حتى لو وهب او باع ترجع الى الكل
من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا **قوله** وفيه بحث الخ هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بانه
صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك
كان مستغنيا عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد الودائع والمغصوب والمبيع
بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه ولا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله تعالى لا يشترط فيه
نية التعيين لان ما يتعين ان يؤدي الغرض مع اقوى الغرض بل على اي وجه تأتى به
يقع عن الغرض لكونه متعينا غير متنوع الى غرض ونفل فتأمل **قوله** الا ان الجهالة مختلفة في التعدد
باعتبار الجهات فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثابت باعتبار الحكم وكثرة
الاصول باعتبار الاصل فلما اختلف جهاتها لا يجب الاعتبار ولهذا قال الامام
ابو زيد وقلما يوجد نوع من هذه الثلثة الا ومعه الآخران ولهذا لم يذكر المص مثالا لهذا
القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الثلثة
اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الآخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم

و القسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر و هو كثرة الاصول و في القسم الثاني اعتبر
الاثر و هو الثبات على الحكم المشهود به و فيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده
بوجه و في صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول و كثرة الاصول ليس الا هو بصير فبادنى تامل
قوله و بالعدم عند العدم اى الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق
بالوصف **قوله** هو العكس المتعارف فيما بينهم و هو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في
كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد
الحكم وجد الوصف و كقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم و ان كان لازما عند المناطقة
الا انه عكس عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم و ليس بعكس منطقي
و الحاصل ان الوصف اذا كان مطردا و منعكسا بان يكون بحال يوجد عند وجوده و ينعدم
عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي اطرد و لا ينعكس **قوله** و لا اعتبار للعدم لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الرجحان لا بد له من سبب وجودي لا
يقال العدم و ان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا و شرعا فان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط و عدم الجزء يوجب عدم الكل و عدم غيرهما ليس كذلك فصح ان يكون
من الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط و الجزء مما لا يوجب عدم المشروط و الكل عندنا بل هو معدوم
بالعدم الاصلي و هو لا يفتقر الى موجب **قوله** و ما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس
بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها و ليس بركن **قوله** فيظهر ثمرته عند المعارضة
يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك
مقدما عليه و يقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم و ان كان متحققا لا يكون
تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار
تحققه يصلح للترجيح و باعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح
قوله اعلم ان المص لو قال بقوة الاثر و قوة ثباته و كثرة الاصول و العدم عند العدم بدون
الباء لكان اولى الى تقرير وجه الاولوية ان المص اخرج ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة
الاثر الى و فيه ما فيه لانه تصير المعنى ما يقع به الترجيح ح الترجيح بكذا و كذا الى الا ان الباء لا بد له
من متعلق و هنا الترجيح المقدم الدال عليه المذكور و لا شك ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغي
ان يقول بقوة الاثر بدون حرف الباء كما عمل القاضي الورثة و شمس الائمة اي تلك الاربعة اي
قوة الاثر و قوة الثبات و كثرة الاصول و العدم فيه و اجيب بان المقيد بشئ غير المقيد بشئ آخر
و الترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم ح تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به

الترجيح

الرجحان ٤

الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح
بقوة الاثر الى الوجوه الاربعة فتامل **قوله** و اذا تعارض ضربا الترجيح الى اعلم ان التعارض كما يقع
بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فيحتاج ايضا اي الترجيح فهو التعارض و ما يقع به الترجيح من الترجيحين
المتعارضين شيئان احدهما معنى يرجع الى الذات و الثاني معنى يرجع الى الحال اي
وصف الذات **قوله** كان الترجيح بالذات الى قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات
عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي و بالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي
و فسر الذاتي بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته و العرضي بوصف يقوم به بحسب
امر خارج عنه **قوله** هذا التفريع على ما ذكره الاصل و هو ان الرجحان باعتبار الذات
مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** بالطبخ و الشي يعني لو احدث الغاصب
في المغصوب صنعة متقومة كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها او
شواها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين و ينتقل الى
القيمة و يملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها لانه لما اجتمع
في هذا العين حقان حق الغاصب في الوصف و حق المالك في العين و لا يمكن
التمييز بينهما و لا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه و لا
يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة
فرجحنا حق الغاصب لان حقه في الصنعة التي احدثها و هي موجودة من كل
وجه و حق المالك في العين و هي ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها
و لا معانيها المطلوب منها فرجحنا الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات
و هو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة
الحال في جانبه و هو كون العين محلا قائما بذاته و كونها محلا حال لها و الرجحان باعتبار
الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** و لو كان العموم مقصودا لترجحت
المتعدية بعمومها على القاصرة الى آخره مذهب الشافعية ان العلة المتعدية لا تترجح على
العلة القاصرة و لهذا قال الغزالي في آخر مستصفاه ترجيح المتعدية على القاصرة
ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين
قوة في ذات علة **قوله** و النص الخاص و العام سواء عندنا في القطعية فلا يترجح
العام على الخاص و العلة اولى ان لا تترجح بعمومها لانه فرع النص لكونها مستنبطة منه

قوله لان العلة ذات وصف الخ وللقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملايمة وح لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر واعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف اخر وجوازه وذلك بعوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والانعدام اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا على اعتباره فافهم قوله اي نوع من انواع الدفع يشعر باي نوع كان بل بنوع مستدرك وكان ينبغي ان يقول بما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما قوله كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابي يوسف والشافعي وهما المراد بالسائل قوله مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤخذ شيئا الخ حاصله ان المعلل قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم هو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم اخر وهو عدم ايجابه نقصان الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول فاراد المستدل اثبات حكم اخر بهذا الوصف كان له ذلك ولم يكن له باس لم يكن انقطاعا في التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به قوله علل بوصف اخر الخ ويجوز ان يقال بهذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقص الرق لان الرق ليس بمنجز بالاتفاق قوله الا الرابع قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام قوله جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان الدليل متناهيا بطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلل كالمار والسائل عليه دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلل عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم بالعلة الاولى قوله الا انه ينتقل الخ ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى ودفعا للاشتباه الموهم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضره والخصم ملبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى

يعرفها

يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علة على انا نقول الخ الذي يوضح ما نقول لما انه يحصل من انضمام بعض الحجج الاخر اطمينان مثل ما يحصل من انضمام بعض الشرح الى بعض من زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها المسكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين فبهت الذي كفر الثاني انكار ما يعلم بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب المعلل والسائل الرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب الميزان

فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط

قوله اي جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيده فخر الاسلام بقوله مما يتعلق بباب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتاخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المص فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المص ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعديته حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلته او لان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر من وركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولا حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى آخر الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخر هذه الجملة عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا كترتيبه فافهم قوله من الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة

والصحة والفساد قوله من السبب والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلة وغيرهما
اي من الشرط والعلامة قوله قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر في المضاف
اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة تصلح عاملة في الحال
او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله نحو تستحقها اي يستحقها الله خالصة كذا في بعض
الحواشي وقال التفتازاني خالصة حال مؤكدة لتقرير مضمون الخبر وتاكيده كما
في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا
فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك احقه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج
العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشئ وقال حروف المبتداء
لتضمنه معنى التنبيه نحو انا عمر شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت
نظيره في شئ من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة
كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة قوله
اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي الحقين اذ لم يوجد قسم
اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد في اعتبار الشارح قوله والمراد من حق الله قيل الحق في
اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود ثابت
صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شئ موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى
لتعظيم خطره وشمول نفعه لا للتملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضرر
لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الآدمي
فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لانه هناك ليس آدمي يجعل حقه
من غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائزا به فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الآدمي
فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر لانه لو كان
المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه
وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا
العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع العام فان نفع العباد قد لا يكون متعديا
والحق ان الحق هو الثابت من حق الشئ اذا ثبت والشئ على ان يثبت من كل وجه
دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك

قوله

قوله كحرمة مال الغير الخ ان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة
اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار
يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود
الرضاء منهم قوله كالقصاص الخ اما احتياج الآخرين فيه فلان سبب القصاص القتل
الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق
العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص
مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق
المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته يشعر
برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم
اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاءه
مفوض الى الولي والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو
الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام يدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من
خواص حق الله تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف
قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد يعني ان الايمان مشتمل على اصل وملحق وزوائد
وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الايمان من اصل وملحق به وزوائد لفائدة
وعدم تسمية فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى
وسائر صفاته ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة
والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق
هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تغيره كما في المكره هذا عند من
قال بكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير الفقهاء واما عند
غيرهم فالايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا حتى لو
وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص
معاضدة له الا ان في عمل القلب خفاء فيثبت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق
الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر يعني لو اكره الحربي والذمي على
الايمان فاقر به صح وقبل ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن
على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل

الكره فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد
الايمان هي الاعمال **قوله** والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة لم يشبها نقص لترتبها على
جنايات كاملة عن نقص شائبة الاباحة **قوله** وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال فان
قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على العبد
اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزنية بل جنية نفعها
وهو قضاء الشهوة ولكن لا نم ان السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل تقلب العين
بالسرقة لا يبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم يبق للقطع وجود
لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة فيه نقلت
الى الله تعالى ووقعت السرقة على جنايته على حقه تعالى فعلمنا انه حق الله تعالى **قوله** واصحابنا يسمونها
اجزية فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا
وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون ولا يضر الا معنى المطلق الى الكامل
قيدوها بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر البدن
بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع
الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في نسخ المنتخب
وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى
العقوبة فيهما قاصر فح يكون اللفظ محمولا على حقيقته **قوله** كحرمان الميراث بالقتل فانه
حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لكونه غرامة لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث
مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول فبهذا اسقط ما قيل لا نم
ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت علته ان كانت
كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطئ والاثم
ينقلب على مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول حسب
قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما ولو كان كاملا لوجب
قوله ان فيها معنى العبادة الخ ثم هي على قسمين الاول ما غلب فيه جهة العبادة وهو ما عدا
كفارة الفطر لان الاختيار في الاداء والاداء انما عبادة وهو الاعتاق والصوم والاطعام واشتراط
النية في الاداء والوجوب على المعذور كالخاطئ والمكره ولهذا لم توجبها في اليمين الغموس

والقتل العمد العدوان لان كلا منهما حرام محض فلا يصح ان يكون سببا لما فيه معنى
العبادة لان سبب الشيء يجب ان يكون مناسبا له والثاني ما غلب فيه معنى
العقوبة وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة
وهي هتك حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة
ولسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كان جهة العقوبة غالبة لسقطت
عمن يجامع اهله ويطعم مملوكه لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة لسقوط الحد
عمن زنا بجارية التي هي اخته من الرضاعة والجواب ان المعتبر شبهة تورث
جهة ثبوت الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا يورث اباحة الافطار
في رمضان بخلاف وطي الجارية التي هي اخته لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت
فيه فيصلح شبهة والتاسف لا يفرق بين كفارة الافطار وغيرها من سائر الكفارات في
السقوط بالشبهة ما ورد عليه قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على
المظاهر حيث جعلها صلى الله عليه وسلم مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار عقوبة وسببها
حرام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد التي يتحقق بها كمال الجناية ثم رتب وجوب
الكفارة عليه فدل على ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة
اذ الجناية الكاملة تقتضي كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في
رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في
رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر الاولى في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة
كذا رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة
على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه الكفارات
ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها ولذلك
على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود ويجب النظر به اذا حصل
المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا وجب عليه
التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة رح الا عليه كفارة واحدة
قوله وهي الثقل والكلفة والاصح في المؤنة ان يكون بمعنى الثقل من قولهم مانت القوم
امانتهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم قال الفراء الاتفاق لا يخلوا اما ان يكون
ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية يكون وزنها فعولة من باب مهموز العين
مانه اي قام بمؤنته اي بكفايته فقلبت واوا همزة تحقيقا وان كانت زائدة

يكون مفعلاً من الاول وهو التعلق واصلها ماونة فنقلت الواو الى ما
قبلها تخفيفاً فيكون تسمية بقاء الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للنقل **قوله** فان فيها
جهة العبادة وهو كونها صدقة الفطر الخ صدقة الفطر مشتملة على العبادة لان
الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها
صفة الغنى واشترط لصحة ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب
صرفها الى مصارف الزكوة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فيكون
عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها تجب على الشخص بسبب رأس
الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف المؤنة كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة
فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون
العكس فهي عبادة قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي والمجنون
الغنيين في مالهما كنفقة ذي الارحام ويتولى الولي اداءها واستحسانا وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا يجب عليهما ويجب على ابيهما ان كان غنيا
حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله** والثابت باعتبار الاصل
راجح على ما بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة لا يبتدا على الكافر اجماعا لان الكفر
ينافي القربة واختلفوا في تبعيته على الكافر فيما اذا ابتاع الارض العشرية من
كافر فقال ابو حنيفة رح لا يبقى بل ينقلب خراجا وقال لا يبقى لانه صار من مؤن الارض
والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف
قال يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه
من كل وجه فلا يصح بقاؤه عليه كما لا يصح ابتداؤه اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من
كل وجه فيوجب تغيره والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون اسهل من الابطال
ولقائل ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل
على انتفاء العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب فان قلت ما الفرق
بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيهما اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر
عكس الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة منبئ عن العبادة لانها تمليك
الشيء الفقير لمرضات الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر لان ذاته ليس الا جزء
من العشرة الاجزاء وهو ليس عبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض في العشر
دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما اخر عنه **قوله** والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في

الكتب

الكتب الستة عن ابي هريرة رح من قوله عليه السلام العجماء جبار والمعدن جبار وفي الركاز
الخمس قلت معناه ان من استاجر رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لان من استاجر
معدن فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سبقته **قوله** فان قلت فلم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا ولم يتقدم شيء يرجع اليه المضمر لا في المتن ولا في الشرح لتعدد
وترتيب السؤال كما ذكره غيره فلم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا ثم الجواب الذي ذكره يحتاج الى تكملة وتقديره لا يجوز ان يكون الجهاد
سببا مقصودا لان الجهاد انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت
ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون سبب
الجهاد سببا موضوعا قصدا فان قلت سلمنا هذا ولكن لم يجوز ان يكون نفس الغنيمة
او نفس المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يلزم ان يكون
كل الشيء متقدما على جزئه وهو فاسد لان كل شيء متاخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا
فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل ثم اما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء
لا ينتفي الكل وبيان الملازمة انه مال ماخوذ بقهر الاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزء منها
فلو كانت الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل متقدما على جزئه لان سبب الشيء
سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس
حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله
تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما النقل فلقوله تع فان لله
والثاني فلانه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تع على ما بينا وما حصل في حق
ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن **قوله** كالدية وملك المبيع و
النكاح والطلاق والعتاق والتدبير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير
ذلك **قوله** فالايمان اصله التصديق والاقرار هذا وهو مذهب الفقهاء فهما
ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا
عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا لوجود
حقيقة الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق
فقط في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة وا
الامامة وغيرها من الاحكام التي يكتفى في صحتها ممن قامت به بمجرد وجود الاقرار

هلية

منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف على رأسه حتى لو تكلم
بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولا يخفى حسن صنيع المص حتى اشار الى كل من
مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخلفية
قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما عند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم اذا
احد الابوين الاصل في الاقرار ان يأتي كل واحد به بنفسه ثم جعل اداء احد الابوين
الاقرار باللسان في حق ولدهما الصغير والمجنون والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان
بنفسه لقصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما
حتى لو مات غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين
لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في
اثبات الاسلام واجراء احكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه
واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت
الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت
تبعية الغانم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبي تبعا لاسلام
من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية الدار والغانم واحد الابوين
خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغانم خلف عن اداء تبعية الدار وتبعية
الدار عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون
للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا
من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما
اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما تكون العبرة لادائه
بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير
بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما
باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود اداء لا يعتبر تبعية شيء
ومع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي حتى لو سبي ذمي صغيرا
وسبيا مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما
اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابي حتى لو سبى ذمي صغيرا حربيا
وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام
الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى **قوله** وكذلك اي كالتصديق

والاقرار في انهما اصلان والباقي خلف عنهما في هذا المحل وجوازه فان المص قد
ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول كذلك
اي كالمذكور في مسئلة الايمان من الاصالة والخلفية ليشمل خليفة الاقرار **قوله** لان
الضروري يتقدر بقدر الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض
آخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداءه من الفرائض ولهذا امتنع جوازه قبل الوقت
لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا
والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك **قوله** ولكن الخلافة الخ القائل ان يقول تعلق فاغسلوا
وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اسيق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء
فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس
جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم
المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية فلحقه البيان بقوله عم
الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قوله** ويبتنى عليه
اي على الخلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فان من قال بوقوع الخلفية بين
الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول
الطهارة كان استعماله عنده مفيد الطهارة كالماء فوجد شرط الصلوة في حق كل منهما بكماله
فجاز بناء احدهما على الآخر كما جاز في الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل في قبول
الحدث لا لكون المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على
الرأس فكان طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخلفية
بين الفعلين لم يقل بها وهو قول محمد رح لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب
الاصل اقوى وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بناء
صلوته على صلوة من يومي بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط
وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فلعل المص ظفر برواية عنه كقول محمد
يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي الماء فلعل الجواز رواية عنه واعلم
ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال في سياق دليلهما
والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء
فههنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير اولى لانه يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز

اقتداء المتوضي بالمتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قام مقامه نظرا الى وصف الاصل
حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان التيمم طهارة
ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق
ان هذا البحث له ثلث موارد في الفقه اولها باب التيمم في البحث مع الشافعي في
جواز الفرائض المقصودة بتيمم واحد عنده خلافا لنا وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقا اولا
فقال انها ضرورة تثبت ضرورة اداء المكتوبة فيتعذر بقدرها فاتفق ائمتنا في جوابه
على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقي شرطه ثانيها باب الامامة في اقتداء المتوضي بالمتيمم
فافترقوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقالا مطلقة فيجوز
ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فقال محمد هي مطلقة وقالا
ضرورية فتقرر اي لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية وقال
في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما في باب التيمم والامامة
مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان في التيمم جهة الاطلاق
وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين
من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات
عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وامته وهذا لا يفيد معنى
الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع
كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا
وقولهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة اي يزيل به الحدث ويستباح به كل ما
يستباح بالماء على الوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافي
قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال في موضع انها مطلقة وفي اخر انها ضرورية
لم يكن مناقضا اصلا فما وجه تخصيص محمد انه راى وجوب الاحتياط في الموضعين فكان
الاحتياط في اقتداء المتوضي بالمتيمم ان لا يقع ولا يعلل في ذلك الا بجهة الضرورة
وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعلل الا بجهة الاطلاق فاعتبرتهما (?) وهما لما عكسا
الحكم في الموضعين لم يكن من عكس الشيء فيهما بد وهذا قولهما في الاقتداء احسن من قول
محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له
اثر في شيء من الاحكام عندنا فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه فيجوز اقتداء المتوضي به قوله
والمخالفة لا يثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او باشارته واقتضائه الى غير ذلك

من

من الادلة السمعية دون الرأي كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك فيبقى الحصر على الاولى
نظرا قوله وشرطه الخ اي لابد في ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير السبب
منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثل ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض
هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب
بان قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك
ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار كان الاهل
محتمل من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها في الاداء دون القضاء قوله ونظير هذا اي
هذا الشرط في يمين الغموس وهي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان
الماضي قوله فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر استقرائي ويقال
في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا الاول العلة والثاني
اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثاني اما ان يوجد الحكم عنده اولا الاول
الشرط والثاني العلامة وانما قدم لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم العلة لكونها
مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقوم على العلة لان عملها مشروط
بوجوده قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصودة والتأثير فقدمت لذلك
وفيه شيء لانه على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون
مكملا للعلة وهي صفة له على ما يأتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التأثير متقدم عليها
وقدم الشرط على العلامة ولم لا عكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقسيم السبب
والعلة والشرط والعلامة انما هو باقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة
والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا لزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا
ذكر المص السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي
حين اراد تعريفها قوله خرج بهذا القيد العلامة الى ان طت قوله ما يكون طريقا الخ
الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض
الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنس من الاجناس لا
للاحتراز عن شيء فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا التعريف
لفظي ولا محذور فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود
وانما ذكروا التعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل

لفظ عام سواء كان منطوقا او لا **قوله** خرج به الشرط قال بعض الشارحين احترز المص
بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع
الاحتراز عنهما ثانيا مستدرك لا فائدة فيه **قوله** ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
الى السبب بيان وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض
الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى
اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشئ بنفسه **قوله** كدلالة انسانا
ليسرق مال انسان او ليقتل الخ مثال السبب الحقيقي وكذا اذا حل قيد عبد غيره فابق
او فتح باب اصطبل غيره او فتح باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين الى صبي
ليمسكه فوجاها نفسه او اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده لمرض او قال لصبي
اسرق هذه الشجرة او انقص ثمرتها لتأكل انت او لنأكل نحن فصعد فسقط فانه لا
ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي
اصعد وانقض ثمرة لا كل انا او قربة الى ارض مسبعة او مهلكة او حمله ووضعه على
دابة فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن في ذلك
كله لعدم مطرد بالمعونة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها
فسقط فعطب سقط الضمان نظرا والعلة على السبب **قوله** اذا سعى انسان بظالم الخ
ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في مال آخر بغير حق بعض
مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ
مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به
لانه خلاف اصول اصحابنا **قوله** ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان الاجنبي
التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد تعدى بالدلالة فلا يضمن واجيب
بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها موجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام
وضع الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما **قوله** المراد من اليمين بالطلاق والعتاق
الخ المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت
طالق او فعبده حر بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فلله علي كذا فانه قبل وقوع المعلق عليه اسبابه مجازية لما يترتب عليهما من الجزاء وكذا النذر
وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لا اسباب
حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان كان يقع المعلق عليه ثم تسميته هذه الصيغ سببا

مجازيا

مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك
الاسباب عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها
بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال
المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاع المنجز فان قلت لم خص هذا القسم
بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا قلت لانه خال عن معنى
الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى العلة لما فيه من معنى الافضاء مع زيادة
التأثير فكان من وجه عن حقيقة السببية لاشتماله عن امر زائد عليها فكان اولى
بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انه يدل الى السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه
نظر لانه في الحال لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق الكلام الا ان يراد السبب بحسب
اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى
الحكم في الجملة ولو بعد حين **قوله** لا يجب الكفارة ولا يترك الجزاء لف ونشر مرتب
والكفارة لليمين والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت الشافعي يتمسك بالحديث
وهو قوله عم لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به تعليق الطلاق ليس بطلاق
بالاجماع وانما يكون عند وجود الشرط والشرط في صورة النزاع هو النكاح فيوجد
الطلاق عنده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له فان قلت وبما يتمسك ويقول
هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة
فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق
سنيا مع انه لا يملك تنجيز السني في الحائض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا
فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال **قوله** لكن له اي للمعلق الخ اختلف الشارحون
في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليل
من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انت طالق وقال صاحب
الكشف المراد منه المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط
للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط وهذا اوضح فيكون المراد بالتعليق
المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراده والمجاز منه لشبهة الحقيقة
فلا تخصيص والصحيح ان يرجع الضمير بهذا القسم باسره ليشمل اليمين لا التعليق
ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض الافراد ولا ينافي اجراء القاعدة على
عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التنجيز التعليق توقيف الحكم على امر

والتنجيز ارساله من ناجز اي نقد واصله التعجيل يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز
بالثلاث هل يبطل التعليق اولا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد والتنجيز بالثلاث
لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت
الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا في الحقائق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث
قال لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج آخر ودخل
بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد وزفر وهي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام هذه الصورة
الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة بها
يكمل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه يقع ثنتين بالهدم مع الواحدة
الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند
محمد وزفر بكمال الثلث بالدخول وهي الواحدة الباقية وح لا منافاة بين كلام صاحب
الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث
تقع وقعة بواسطة الدخول اتفاقا وليس كذلك بما علمت فافهم **قوله** وهو في الحال
يمين اي المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله
ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق
بالشرط لا يحنث **قوله** ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل
في واذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاءه بدونه صحيحا بطريق الاولى
لان البقاء اسهل من الابتداء ومما يدل على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو
ابانها بطلقة وطلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق
بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة
اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة في الابتداء دون البقاء مع ان ما يرجع الى المحلية
فالابتداء والبقاء فيه سواء قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة
اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام
الملك يكون غالب الوجود واذا المقصود منها تحقق البر بجانب الجزاء في مقابلته فلابد
ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة
على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبه
عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر

فائدة

فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يملك ولا سببه بان قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق لم يصح هذا التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب
الوجود فلا ينعقد يمينا لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه
بخلاف ما لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر لانه
غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما صحت
هذه الاحكام لان البراءة والكفالة لا يصح الا بالعين القائم في الحال ولا يصح الابراء عن العين
فلذلك بنا لما كان النص مضمونا في الحال بالطلاق ثبت للتعليق شبهة التعليق وشبهة
الشيء لا تثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا فات المحل وهو غير ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد
تعليقها بطل التعليق لبطلان ما قام به من شبهة السبب لفوات محله وهو ملك المتعة
القائم حالة التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها ما دون الثلث لعدم
المحل من وجه لامكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاعتناء بتوجيه هذه
المسئلة وهو ظاهر لكن ما قالوه من مسئلة الابراء عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام
ابو اليسر البزدوي في مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان الابراء
عن المغصوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه من الرهن
والكفالة لا يصح في العين المغصوبة فيه نظر فانه قد صرح في شرح الطحاوي
وشرح ابي نصر البغدادي يجوز الرهن والكفالة بالمغصوب وذكر في الجامع الكبير ان
الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان فدل ما ذكرنا على ان تجوز الكفالة والرهن
لم يدل على الدين لانه كما تصح في الدين تصح في العين المضمونة بنفسها **قوله** قيل فيه شيء
لان القاضي اذا فسق استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء
اسهل من الابتداء فتامل **قوله** لان ذلك شرط اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق
في حكم العلل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة لملك الطلاق
لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة الطلاق وتعليق الحكم بحقيقة علته
يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر او
قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق الذي اوجبه بهذا التعليق
كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان مستفادا بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح
بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح

اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح
علة لملك الطلاق ويتخلف الحكم عن العلة بشرط فيها دون علة العلة ولئن سلمنا انه يشترط
فيهما ايضا فلا نم التخلف ههنا لان صحة التخلف لا تخلف عن النكاح لكن لا يشتبه
على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه تنجيزا او تعليقا كان النكاح علة العلة
للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي اقرب الى العلة مما له شبهها الا ترى انهم فسروا
الشبهة بما يشبه الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان
الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين
الطلاق وتخلفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة **قوله** توضيحه الخ اي توضيح هذه
المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية له
للمحلية والشبهة تقتضي المحلية والتعليق بشرط في معنى العلية يقتضي عدم
ثبوتها لامتناع ثبوت الشئ قبل علة فامتنع ثبوتها للمعارضة فلا يشترط الى المحل
لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التعريض وقيل لما تعارض موجبا تطلق
التعليق والتعليق بشرط في العلة يجعل جانب التعليق المقيد على جانب
مطلق التعليق لانه من محل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون
ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه بقي التعليق
بحرا عن الشبهة السابقة علة محله دفعة الحالف لانه يمين محضة فيبقى بقائها
هذا ما قالوه في هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض بانا لا نم ان التعليق بما يشبه
العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم
بالعلة ههنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف يتحقق التعليق
اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة الى التكلفات بل
يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط
والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط التعليق
بالملك يحمل من ما بعد الثلث فان المحل عند ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير
الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر فهو حجة سيلحقه في ان التنجيز يبطل التعليق
فلا حاجة الى التكلفات السابقة واجيب بانا ندعي ان التعليق بما يشبه العلة
يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق بطل في
حق الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال الا في الحقيقة **قوله** وهو

من اقسام العلل وان تاخر حكمه بواسطة الاضافة على ما يجئ تحقيقه فلا يكون لسمة
سببا بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام
انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب
فخر الاسلام الى تربيع القسمة وبعضهم الى تثليثها **قوله** وسمى شبهة العلة الخ قال
بعض الشراح هذا التسبب يجعل البئر في الطريق لانه طريق للوقوع فيها وليس
بعلة وانما العلة ثقل الماشي بسبب محض ولكن الثقل امر طبعي ليس باختيار
الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليها واضيف الى الحفر
لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتمثيل له
بهذا المثال نظر سياتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى **قوله** وهي ماخوذة الخ العلة
في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله
يتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى
عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة **قوله** ابتداء احترز به عن السبب
والعلامة وعلة العلة وسائر التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط
وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات فانها لا تجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب
بل اذا وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل الحدود وغيره وقوله ابتداء
خرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنع الشارح احسن فتامل
واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان
بعد عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد وجعل الشارع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة **قوله** والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس
قوله وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل
هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني ما يطلق عليه ولا
يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف بابائه ثم لان
التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول هو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة
لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام
قالوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلاثة امور الاضافة
والتاثير والترتيب فاذا انتفت ترتيبها انتفت العلة اصلا واذا ثبت جملتها

حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلاثة
اقسام وبانتفاء وصفين ثلاثة اخر فهو اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد
بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض
للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي اشبه العلل قوله
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين
بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل واجيب بان كانت
موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب
وفيه نظر لان هذا يتمشى على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلانا قد بينا
ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده
وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط
علة شرطه وانما علتها الحنث قوله كالبيع بشرط الخيار الخ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ
الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار
اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضي المدة
في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد
حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان لم يكن كذلك المسبب
ثبت مقصودا لا مستندا الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب
لا علة لان العلة قد يتأخر عن حكمها المانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص
والمصنف ممن ينكره واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس
بعلة حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه يلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة حقيقية
فيرتفع الخلاف والاثر تخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص
العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى
ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا البحث لفظي كما تقدم
بيانه لكن لذلك القائل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط
الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان الشرط كان مانعا
عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة تاما قبل وجود الشرط فهو سبب مجازي

كما

كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم تخلف الحكم دليل
عدم العلة لعدم تمامها لوجود المانع وهذا تبرأ اي تناقضا ولم لا تجعل البيع بشرط الخيار
من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك قوله فانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم
المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة
التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا لا يثبت الحكم في الوقت
المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان العلة تشبه السبب
وجب ان تجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا
لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت
من القسم الرابع لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما
ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور
خلافا لزفر ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد وكذلك
اذا اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عند
ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لا يقال يرد على
هذا عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله
ازلي سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول لا نم ان الايجاب قبل دخول الوقت
حاصل لانه ما لم يدخل الوقت لا نعلم الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا
اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات سببا تيسيرا
على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف
او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو
المضاف واجيب بانا لا نم انه لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق
او العتاق الى وقت لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح
ام لا فان قلت لا فقد عاندت فقهك وان قلت نعم فقد افسدت قولك
لو وقعت فيما ابيت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف ان الطلاق
يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه
ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق المضاف الى الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما
مضافا وبعد ما صح مضافا الى الغد لا يكون تعجيله منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجيء الغد قوله
ونصاب الزكوة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته

بالاسباب بل بوجهها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم
التراخي بجواز ان يكون في الوسايط امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب
صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون
المودى زكوة في الحال خلافا للشافعي نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة
في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المودى زكوة لاستناد الوصف الى اول
الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف
يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المودى
تطوعا فان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت
وان لم تتم زكاة فان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما في
يده فان قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكوة الى فقير
فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم والنصاب كامل جاز المودى
عن الزكوة فلو صار المودى زكاة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده كما شرط
كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المودى انما يصير زكاة عند تمام الحول من حين
الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان
استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء كالثمر والثمن فلا يكون علة حكما لكنه
يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد
وان صح في الحال باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان
وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد والاستيفاء وهذا معنى
قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقدير التسليم
العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب
لا في حق ملك المنفعة بل العقد فيها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق
فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض
الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف
البيع الموقوف والمبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود

في حقها

عليه

عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب
فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله** وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى
بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة اخرى والحكم مضاف الى الاول بواسطة
الثانية **قوله** كشراء القريب الخ اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخي
الحكم وجهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه بالاسباب من
من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى
لا حكما كما صرح بذلك في غيره وتبعه المص في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر
ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود
الاضافة والتاثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في البيع الموقوف وبيع بشرط الخيار وصدق الثاني فقط في مثل الشراء
القريب **قوله** لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب المريض جميع ماله
من انسان وسلمه اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل بها الموت
تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يبطل وصيته بما زاد على الثلث
واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا المشبه بالعلة اتم من شبه
النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض
بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به لا عرفا فان قلت
ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق
بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع
الى اول السبب والثبوت بطريق [illegible] التبيين ان يكون الحكم ثابتا
حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد [illegible] زمان انه كان كذلك الا ترى ان
حكم الاستناد يظهر في القايم دون الغايب حتى لو ولدت المبيعة في ايام الخيار
ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق الهالك حتى لا ينتقص
بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما عايد الخ حاصله
انما جعل هذا قسما راسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة
معنى لا حكما واسما كالتزكية لامكان وجوده بدونهما فهو اعم منهما لكن من الاول
من وجه لا مطلقا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس

بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة معنى تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاولى
بدون الثانية في العلة اسما ومعنى لا حكما فمن ثم عرفت ان قول الشارح لما امكن
وجوده بدون كل واحد منهما او امكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير
الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شراء
القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وليس كذلك لما ذكرنا قريبا من
ان فخر الاسلام اورد العلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح
بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهها فكانه قرب من
العلة اسما ومعنى وحكما ومن ثمة جعله بعضهم من هذا القسم لقائل ان يقول لا نم ان التزكية
ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير
لا حكما لتحقق التراخي على ان علة العلة تكون علة اسما لا محالة والتزكية من هذا القبيل لما مر
فكيف لا تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان تكون موضوعا
للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية لم توضع للعمل كان الشهادة لم توضع
ولذا قلنا انها كعلة العلة لا علة العلة حقيقة كما بيناه واما من جعلها علة اسما فبالنظر
الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له شبهة العلة هذا
هو العلة معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه **قوله** كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين حرمتين او غير حرمتين ويكون المراد الاول
منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن يشبه العلة لوجود
ركن العلة وتاثيره في الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف
اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في جزء
المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب
محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء الاخر اليه
ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تاثير في الجزء ولكن له دخل في تاثير الكل والا كان
الاخير منه احد هو العلة ولم يكن العلة ذات جزئين والمفروض خلافه **قوله** واذا كان
فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة الخ ولقائل ان يقول لا نم ان حرمة النسيئة
انما تثبت باحد وصفي علة الربوا لانه شبهة العلة بل لكونه علة تامة كربوا النسيئة كما دل
عليه الحديث والا لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة **قوله** كاحد وصفي العلة يعني
المركبة من وصفين مترتبين في الوجود بعلة ذات وصفين **قوله** كما قال لامرأته

الخ

الخ قد مثل الشارح لذلك قسما بالقرابة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر
اذ لا نم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به اخرجا
شايع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يجب بالكل
فيكون الجزء الاخير كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة يكون علة اسما وقد يجاب
بانه يجب في العلة اسما ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في الشرع
للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان اضافة الحكم الى
اخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام القاضي لمي زيد وشمس السرخسي
وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هي المجموع فاضافته ضعف
الى اخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم
اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسئلة شراء القريب
بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى اخر الوصفين وعن مسئلة
المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون
الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد اخر الوصفين في غير الملك
فالجزاء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك **قوله** الا ان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة باطنة تتفاوت بتفاوت احوال الناس
فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر
مقامها تيسيرا على العباد حتى يثبت الترخص بنفس السفر **قوله** كالشرط
الذي سلم او كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتصل به
الحكم من غير اضافة ولا تاثير **قوله** وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم الا تنازع
في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها
بالزمان وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل
العلة العقلية في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية
والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها دون العقلية ومشى عليه صاحب الهداية
في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكي مائتي درهم فضاع الواحد فانه يجوز عندنا خلافا
لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لقرب الغنى الذي هو المعلول منه كالصلوة
بقرب النجاسة ولو قران الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغني ومنه
ما ذكره في مسئلة انت طالق مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد تطليق

ثم عبارة فخر الاسلام تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب
الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال
عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر
لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها ولهذا تعلق الرخص
بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق الرخص بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه
قوله فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه
وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله
كالنوم مع الحدث قوله ولما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل
عليه مقامه الخ وذهب بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو
بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو لوطي البائع
ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط
واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب لا باعتباره ولهذا اسماه السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة والحق
انه ثابت على خلاف القياس في سبايا اوطاس حتى وجب في المراة من المراة
والصغيرة والجارية واعتبر بعدم النقل قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي
الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة الى الفرج الداخل حيث اقيمت مقام الزنا
في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي
الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا قوله والطهر الخالي
عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة
الطلاق اذ هو امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة
اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام
على الاطلاق على الطهر لا الطهر نفسه وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عنده وجوبه بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول
فتعلق دون الوجوب بخروج العلة وانما لم يخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم كما لو وجد

عند

عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا لم يوجد العلة والشرط
مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة
فلا يخرج الا بالقيد الثاني قوله وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة الخ اعلم
ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على
اربعة اقسام وشمس الائمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة
انواع قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما يوجد العلة عنده
وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المص والكل متقارب
المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز
دون الحقيقة فتامل قوله شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده
وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة
الى سائر التكاليف والحياة بالنسبة الى الحسن واما جعلي كدخول الدار بالنسبة
للطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان
الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجوده
عنده لا وجوبه به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما لوجوده وهي قوله انت طالق
بهذا المعنى لازم لشرط كل شيء عبارة على وجودها ولم ينعقد النكاح ذلك الشيء
او بغيرها حتى انعدمت الصلوة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها
التي هي علة بنفسه على وجودهما ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم يلزم الاحكام من
اسلم في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فاته من العبادات
قبل العلم بخلاف من اسلم بدار الحرب لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا
يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله قوله وشرط في حكم العلل وهو
كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالح لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم
اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم عند تعذر الاضافة
اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف قوله
كحفر البئر في الطريق فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة
القتل حتى لو القى انسان نفسه او ماله في البئر او كان الحفر في ارض نفسه سقط
الضمان لاضافة الحكم الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما ودية
لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشي سبب موصوف

بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة
الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب كذلك لان السبب اقرب
الى العلة من الشرط كمشاركته العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه واعلم ان ضمان
الاموال يجب في مال الحافر وضمان النفس على ذلك عاقلته لان العاقلة تتحمل
النفس دون المال **قوله** فثبت انهما شرطان سبق علم لان الشرط هو الشق
والعلة السيلان فليس ثم شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط الحفر في الاولى
والشق في هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما النقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر
المثال الاول شرط وعلة فيكون تكرارا محضا **قوله** كان تأثيره اي تأثير العلة والتذكير
باعتبار الوصف **قوله** كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما في
لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح
كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة هذا الشارح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق
بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع كما سياتي فلا يضمن الجاني قيمة العبد اي
لما اعترض على فعله من فعل الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار
وهو الآبق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من حله
عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير
ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه
محمد لانه الحق بالعادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار
اختيار ما لا عقل له حكما لانه جبار لا حكم له **قوله** وقال محمد والشافعي يضمن قيمتها
عند الشافعي تفصيل ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل
عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه يشير عبارة فخر الاسلام في اصوله
والقاضي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه يشير عبارة
المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور فلو دخلت المرأة
في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين الى آخره المسألة على اربعة
اوجه ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى ثم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء
حال عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه

نزول الجزاء مقتصرا الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين في
شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر **قوله** كالاحصان
في الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد
جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه في بحث العلامة ان شاء الله **قوله**
وكدلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط عن
معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم
ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب
العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المص الخ اعلم ان العلامة على نوعين
نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلوة ونوع فيه
معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم
علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه
وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلوة
والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها
عليه ثم وفي بعض الحواشي لزم تأخر الشرط عن صورة العلة مبني على قاعدة المتأخرين
حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا
القيد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم
وتأخر وكلام المص هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد
ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر المص الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون
ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فاي الظاهرين اولى قلت قد ذكر المص الاحصان
ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا **قوله** وهو عبارة
عن سبعة اشياء العقل الخ خالف الشافعي في اشتراط الاسلام في الاحصان فهو رواية
عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر ان رسول الله عليه السلام امر
برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطني من حديث
ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك
الكفر والجواب عن رجمه صلى الله عليه وسلم اليهود وبين انه كان بحكم التورية قبل نزول آية
الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف النسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ والمنسوخ
والمنسوخ مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل يقدم القول لان

الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى هذا التقدير تسليم الرفع فلا يدل على ان
يكون المراد والمحصن محصن باحصان الزنا اذ من الجائز ان يكون المراد المحصن باحصان
القذف فان قلت آية الجلد عامة فلم خصصت بغير المحصن قلت لا نم انها عامة
بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قول الشيخ والشيخة الاية بقي ان يقال
فلم شرط الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير
دفعه قوله النكاح الصحيح والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطي فان قلت لم لا
يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة في الوطي عندنا قلت قد اختلفوا
في النكاح هل هو حقيقة في الوطي او في العقد وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية
للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة
في القبل لا الانزال قوله يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء
السبعة ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الاخرى في صفة الاحصان فيكون الاحصان
موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما موقوف بذلك
موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على
نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف
اجزاؤه الستة مجاز والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين
في هذه الاجزاء فانفك الدور باختلاف جهة التوقف لان الاحصان المعرف بالاشياء
الستة مجاز والاحصان الحقيقي تكون كل من الزوجين متماثلين قوله الاحصان المجازي
فتقطع فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه
من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه وقد عرف المص الشرط بانه ما يتعلق
به الوجود واجيب بان هذا سوى العلامة من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه
انه عبارة عما يتوقف عليه وجود الشرط وفيه نظر لانه حمل لكلام المص على التجوز
لان كون الحد جامعا مانعا لشرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المص حد ما سوى العلامة
لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتامل قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين الحاصل
ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان في هذه الحالة شرط
لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتاخرين هو علامة لوقوع الزنا موجبا للرجم
وعند المتقدمين وعامة المتاخرين هو شرط التوقف وجوب الرجم عليه والذي
يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول قوله لا يضمن شهوده اي شهود

الاحصان

الاحصان اذا اجتمعوا الجال يعني دية المرجوم سواء مع شهود الزنا معهم اولا وسواء
رجعوا قبل قضاء القاضي او بعده او قبل ايضا ما قضي به او بعده او مجتمعين او
متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من
قال بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد آخران بوجود
الشرط فقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر والحرية ضمن شهود التعليق
خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط
وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسمى شهود التعليق شهود العلة وان
لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة
ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختار عامة المحققين
المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا شهد
شاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم
رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي شرط والعلة في
ايجاب المهر هو النكاح لانهما ابرآ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا
في ملك الزوج عوض ما غرم وهو استيفاء منفعة البضع وههنا شهود الشرط
لم تبرئ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك
النكاح قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو قول الشافعي
ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء
في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة ولا يتصور ثبوته الا عند
وجودهما فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة
الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه
ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود
الزنا العلة وهي صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم **فصل في بيان الاهلية**
وهي في اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله اياه
وفي الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة
التي اخبر الله تعالى عنها بقوله تع انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان قوله العقل معتبر

لا ثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التي بها تتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه ومنها آخر قوى النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابي الحسن علي بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري في اعتقاد الدين في الاعتقاديات **قوله** وقالت المعتزلة الخ تلخيص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم شوال مالم يتم للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع مالا يدركه اي مما يستحيله كرؤيته تعالى في الآخرة بلا كيف ودخول القبايح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل تحققه بلا استحالته وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب توجه التكليف بالايمان عليه لتحقق العلة الموجبة في حقه **قوله** وقالوا لا عذر الخ يعني تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل الثلاث احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن طلب الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لا يبلغ الحلم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم يبلغه الدعوة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى بان نشأ في شاهق جبل لم يخالط فيها مسلما من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه الشرايع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها قال قلت ما وجه اختصاص

هذا

هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروي عن ابي حنيفة رح ومشى عليه ائمة مذهب حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرفوا رفع القلم عن الصبي الى العمليات دون الاعتقادات قلت هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لا يقول الموجب له هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لايجابه فان قلت من لم يبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار قلت هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما يقول بقول اهل السنة لان المخلد في النار عندهم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار فهو اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشي على شاهق جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار اي بالايمان غير مكلف ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار الدالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن وليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان المؤدي الى المقصود دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي تقديره لشي بل يجب تفويضه الى الله تعالى والعالم به فيعاقب ولم يبلغه ولم يؤمن ويعفو عمن لم يبلغه ولم يؤمن وعليه يحمل ما روي عن اقوال ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من ايات الآفاق والانفس هذا في الاعتقاديات واما عمليات فمعذور الى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى لو بلغ الناشي على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان فان قيل الناشي على الشاهق لما لم يتكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان يبتنى على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب

ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله**
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق اي استحقاق العذاب
بالحجة فلا يكون معذورا يعني يعذب في النار ولا يخلد كما المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن
لقائل ان ما يقال في هذا عندنا كافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود وفيه فالغفت
ما قلته وان قلت مسلما فلا عقاب على الاسلام والعرض خلافه فيجيء ثبوت
المنزلة بين المنزلتين كما هو يقول المعتزلة وهو ليس مذهب اهل السنة اذ ليس
عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم
مرتكب كبيرة وفيه نظر لان العرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز
العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه الدعوة الكفر في تلك المدة
يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق بين القولين فليتأمل في هذا الاشكال ظهر لي
في هذا الموضع **قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام المرتد يعرض عليه الاسلام على
الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعي واحمد وان كشف
عن شبهة فان طلب ان يمهل حبس ثلاثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت لابلاء
الاعذار فان تاب قبل والا قتل وفي عن ابي حنيفة وابي يوسف يستحب ان يمهل ثلاثة
ايام طلب ذلك او لم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال والا قتل
وهو اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما رجي عوده وفي المبسوط وان
ارتد ثانيا وثالثا فكذا يستتاب وبه قال اهل العلم وقال مالك واحمد لا يستتاب
من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول مالك
وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى
فتقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام
لاستخفافه بالدين وقوله وعند الاشعرية الى اي الحكم عندهم ان من نشأ على شاهق جبل
ان غفل عن الاعتقاد بعد ما بلغ حتى هلك على غفلته او لم يغفل بل نظر واعتقد الشرك ودام
عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان في غفلته وكفره معذورا لعدم ما هو المعتبر عندهم
في ذلك وهو السمع **قوله** ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ولذا قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة
اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل اصلا
قوله ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وبه قال الشافعي وكذا لا يصح ارتداده عندهم وهذا
في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة فاما في

حيث

حيث سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا في المصفى وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل
وان لم يكن مكلفا على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث فيقع
عن الفرض لان صحته لا يتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم
المسافر مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب
عليه التجديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها
وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه
انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك
وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوة والصبي العاقل
ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة وعندنا
ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به **قوله**
العقل معتبر في اثبات الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط فهو خلاف الاجماع لان
اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات الالوهية وصفات الالوهية و
واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق بين
الجميع فلا يكون بهذه مذهبا ثالثا فالحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه
ليس بموجب بنفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب
امرا آخر وهو انضمام الخطاب اليه وادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا
كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده
ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التأمل بمنزلة
الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير
والله اعلم وبقوله على الفطرة اي وبقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه رواه البخاري من حديث ابي هريرة رض **قوله**
والجواب عنهم الخ يعني الجواب عن الآية ان المراد منها تعذيب ما لا يوقف عليه
الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا معذورا
على ترك الشرايع كالصلوة والزكوة لان العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد
بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ثبوت
الحجة العقلية والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احدى الحجتين من جهة
العقل فتأمل فالجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا في المراد بالفطرة على اقوال

كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى المصنف فانه لا يقول بصحة اسلام الصبي العاقل لعدم ورود الشرع فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فايمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر عمل الصحابة ومن بعدهم رح على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام ابن حجر رح في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان الخ لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهلية للخطاب وانها لا يثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق على المرء وله وعليه عليه واهلية الاداء وهي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وبهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لا الاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله** وهي بناء على قيام الذمة الخ الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلفون فيها فمنهم من قال انها وصف ويعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير ذمة والوجوب واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت في حقه كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمص حيث عرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وبهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمته كذا اي وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جرى بين الرب جل وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم

الآية

الآية ولك ان تقول ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح اذ الحقوق انما تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال له دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له فلا حاجة له اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه مسمى بالذمة وانه محل الوجوب وقد ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين وائمة الدين واحتاج المتأخرون الى التحقيق وتصريحه وليس في ذلك تكلف هو تحقيق وتقرير لمثل هذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقته بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكروا اذ لا بد من بيان محل الوجوب لانتفاء احكام كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه لذلك **قوله** والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باحتمال الغير عنها حتى يثبت له الملك فيما يشتريه الولي له ويجب عليه ثمن مثله **قوله** وحقوق الله تعالى يجب على الصبي كوجوبها على البالغ وما يسقط عنه انما يسقط بعذر الصبا دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت الوجوب لانه جبري فلا يعتبر له العقل رح وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الآخرة لعدم تأتي الجزاء على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث وانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا وللقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذي خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لا نفس الوجوب على ما عرفت والا لما وجب القضاء لانه يكفي له اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفي الوجوب متأخر ايضا في حقه الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت القرينة الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب

الاداء لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم النايم قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع معمول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى النايم اذ الفرق في النظم لا يوجب الفرق في الحكم فتفطن لذلك قوله والعقوبات يعني لا يجب على الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد ويجب عند ابي حنيفة رح وابي يوسف احترازا بالاهلية القاصرة قوله اي الردة لا تجعل عفوا بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رح استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتدة وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه في حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال بهذه الحيلة تؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان لانها مبتنية على القول بالصحة لا بالوجوب فتأمل قوله كالصلوة ونحوها اي من العبادات البدنية والمركبة فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المأمور به فانه ذكر هناك ان الصلوة حسنة بعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره قلت المراد من الحسن بعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلوة تحتمله فكانت بين الحسن وغيره بهذا الاعتبار قوله ان كان نفعا محضا اي خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذلك البيع والطلاق والعتاق بطريق التوكيل من غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع الغبن والخسران لكن لا تلزمه العهدة حتى يرجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة في نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها قوله يبطل اصلا فان الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها له وانما يملك القاضي عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير بينة بخلاف سائر الاولياء فانقلب الغرض بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة

لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من جهة القوي بان يجحد المال ومع هذا وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بالمنافع الخالصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله بنفسه فكان بمنزلة القاضي قوله كالاجارة والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران قوله فتثبت شبهة النيابة في تصرفه فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز ما اعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة وبما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو انه تصرف تصرف الملاك فكانه مالك حقيقة قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه اي في ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحا قوله كالاسلام والردة والبيع فان كلا من الاسلام والردة يحصل له بتبع احد ابويه والبيع يعتمد ملك العوضين اذا باشره الولي لاجله قوله عبر عبارته فيه دون عبارة وليه ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لا يكون موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبعينه عند حصوله بمباشرة بنفسه مرة اخرى قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ من بيان الاهلية شرع في بيان امور يعترض عليها كالموت او احدهما كالجنون والنوم او توجب تغيرا في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفه ثم العوارض نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي على المكتسب لكونه اكثر تغيرا او اشد تأثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على سائر انواع السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلا في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والاول اغلب في المانعية من الثاني لان المانع اذا كان في غيره يتمادى فيه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان منه لانه

قد وقع فلا يمكن دفعه او لان الموت في السماوي لما ذكر اخرا لما قلنا ذكر الاكراه تحاشيه
في المكتسب اخر المناسب بينهما لان كلا منهما سلب المرض وانما ذكر الصغير في العوارض
مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحوا عليهما السلام ولانه
غير داخل في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان من العوارض لا من الذاتيات ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا
قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا اريد
بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فافهم
وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لا سبيل من تحصيل العلم فكان
ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه فكان كسب فان قلت فعلى
هذا اوجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من
دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه متمكن من الدفع
بعد وجوده قيل الحمل والارضاع من العوارض واجيب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض
يشملهما واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانهما فافردهما بالذكر
قوله فهو في اول احواله كالمجنون فيسقط عنه كما سقط عن المجنون من التكاليف بل اولى
لان مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف
ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب
والزوجات فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شيء من آثار
العقل فقد اصاب نوعا من الاهلية الاداء دون اهلية الوجوب وهي الاهلية القاصرة
ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن
البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود وتسقط بالشبهات ولهذا قلنا
ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتد لا يقتل وقلنا انه يصح
شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضي فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء
يحتمل السقوط عن البالغ قوله واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كتابية تحت
مجنون كتابي وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون
مسلما بتبعاله وبقي النكاح والا فرق للحال وكان القياس التأخير للافاقة كما في الصغير
الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة

مضار فيه من الفساد ولا يخفى لقدرة المجنون على الوطي فان قلت الخطاب ساقط
عن المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه
يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه
النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون
الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضي العموم قوله والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة
وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام
او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام
وليس في التأخير فائدة لعدم نهاية المجنون يلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهي كونها
تحت كافر ولا يجوز بخلاف الصبيان لان له حدا قوله وحرمة الميراث يعني من
اقاربه الكفارة قوله لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو
الفرض ولهذا قلنا لا تشترط نية التعيين في الايمان لانه تؤديه عن الفرض بل على اي
وجه يلقى به يقع عن الفرض قوله مع وضع الزام الاداء لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه
لا يقال كيف عند الزام الاداء والتكليف مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الاداء
قد يقع فرضا وان لم يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر قوله وهذا استحسان الحاصل
ان هذا الاستحسان في الجنون العارضي بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلي فهو مثل الصبا عند ابي
يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضي من غير فرق وتظهر ثمرة الاختلاف فيمن بلغ
ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء ما مضى من شهر رمضان
وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابي يوسف وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن
كثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى افاق
ساعة من شهر رمضان ليلا ونهارا لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية والصحيح ان
افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح
لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون
بالافاقة فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا
ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب
اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبر نفس
الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط

القضاء وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا ولقائل ان يقول كلا الفريقين مطالب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا الكثرة ثمه ان تزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك ودفع الحرج وهما تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر رض فيهما باقيان على اصلهما لولا وجود الاثر اعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان اعتبار الساعات رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل هل اعتبر تمام التكرار في اسقاط لزوم الصوم كما اعتبر تمامه في الصلوة قلنا قد اعتبرنا كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤه ببعضها فبمضي الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فيكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتاكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب فهو على هذا ان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يخص وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد او ما جعل تابعا على الاصل فهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه **قوله** وفي الزكوة الخ اي حد الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا على المكلف لقربه الى السقوط والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حسنا لا يحتمل السقوط بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا لاحد ابويه وان لم يصح منه اداؤه بنفسه وكذا اثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه

صح

هنا

هنا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما والا تركاه بدار الاسلام كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب بردته تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم جعله تبعا وكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه المعتوه آخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الخ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما لا يرجع الى حق الله تعالى خاصة ولا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما **قوله** فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** وكونه صبيا او معتوها الخ هذا جواب سؤال بان يقال الصبا والعته ينافيان التكليف بالالزامات اجاب بان كون المستهلك صبيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة لا ينافيها عته المتلف **قوله** والنسيان وهو بديهي الخ فلا يعرف بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لما حقيقته مجهولة نعم قد يعرف البديهي بحسب اللفظ لجواز ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شيء آخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به وكل ما هذا شانه يكون بديهيا التصور حصول حقيقته في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخارجة عن النفس **قوله** وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه فيمتنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل وتحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم عند الاطباء وهو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس الروح النفساني عن الجريان في الاعضاء **قوله** ما لا يعتد بقيامه وركوعه

وسجوده فرضا في تلك الحالة لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا ادّيت مع
النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن قيل انها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم
لا ينافيها بخلاف ما عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت
صلوته واذا تكلم النائم في صلوته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة وفساد لعدم الاختيار المرجح
له من ان يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسلام والمص وفي المغني وفتاوى قاضيخان
والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في صلوته
فلا رواية فيها عن محمد وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة
تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة والصلوة
فلان النائم فيها كالمتيقظ شرعا وروى شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء
دون الصلوة كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى
انها تبطل الصلوة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد
زال بالنوم ومختار المص وفخر الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم
تبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى قوله به يصير المرء عرضة الخ ولو قال يصير به الشخص
لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرؤ صالح
ورأيت امرأ صالحا ومررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في
الفقهاء عبارة عن صيرورة الآدمي محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله
واما الرق فهو عجز حكمي تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمي يوجد ولا رق كالاجير
في حق المستأجر والمقتدي في حق الامام والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان
كل واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف وليس بمرقوق انتهى وفيه نظر فان
الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء حد الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره
من صور العجز الحكمي مسلم لكن لا يحل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم قوله وهو
وصف لا يتجزى التجزي والاصل بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب
بعض العرب في المهموز فصار تجزيا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا فقالوا التجزي
اي الرق وصف قائم بالمرقوق لا يقبل التجزي في الاصح لما ذكره محمد في الاخر الجادي
الجامع الكبير من ان المجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في
شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا في الاحكام تحقيقا لو انضم
مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة كما اقيمت المرأتان مقام الرجل فان ثبت عليه ما

اقربه

اقربه من مملوكية النصف لمن اقر له بها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة
على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا يقبل شهادته وما ذكره من
الضم لا يمكن ههنا لان التكلم من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة فغاية الامر
ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة لا ان يكون رقيقا وللقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزي
الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه ابتداء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت
بالشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويحل العبد في البعض الآخر شائعا فلا يثبت
الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا يقبل التجزي لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم
برؤية البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون الموصوف
بالحرية الكاملة موصوفا بالرق ولا نم بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك
زيد نصف عبد شائعا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين فينتقض
لذلك قوله كالعتق الذي هو ضده لا خلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية
يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المتولي حتى
لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض وفي قوله الذي هو
ضده اشارة الى عدم تجزي الرق لعدم خلو المحل عنهما فلزم من عدم تجزي العتق
عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق وعلى قابلية
الملك للتجزي ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف
وتبعية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزي السبب عدم فان قلت
ينبغي ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت
بحسب ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب ههنا العلة لان
الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته
ثبوت الملك والعلة انما هي الشراء والاستيلاء والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا
بتجزي الملك لتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض وكذلك
اخواته قوله وكذلك الاعتاق عنده لا يتجزى الخ اعلم ان اصحابنا اختلفوا في ان العتق
وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق واثبات فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني
والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقا لانه
مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل
المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل

دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان الاعتاق
والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيها **قوله** وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك الخ يعني
ان الاعتاق ازالة الملك لانه تصرف متوالي من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو
المالية والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا
وازالة الملك ضمنا واثباته بان الرق الذي هو ضده وبها لا يتجزيان فلا تجزي بالاعتاق
واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباته في الكل وحاصل قوله ان الاعتاق ازالة الملك
قصدا او يثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا في ما هو حق غيره
وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا لان ثبوت المعلول
بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف حاصله ان التنافي يلزم اذا كانت المالكية
والمملوكية من جهة انه مال كما قيد به المص اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا
من حيث كونه آدميا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور
هو السؤال بعينه فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف
الجهة يلزم التنافي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمي وهو وما في يده
من المال ملك مولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخص في حالة واحدة
لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا جائز ان يكون مالكا باعتبار
الآدمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه
من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد
من نفسه مثلا وهو محال للتنافي لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته
بما سوى نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه لفوات اهليته منه فوانا
قد نزل به منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهم **قوله** حتى لا يملكه العبد الخ ولم يأذن وسواء كانت
الامة المعدة للوطي ملكا للسيد باذنه او اذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك حرفيه شيء
رق وطي امة الا بعقد لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه الآخر يملكه المكاتب ناقص
ولذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته **قوله** كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات الشراء
وكمالاته ولكن لم قال المص الرق ينافي كمال الحال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن
ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين بنفسها
لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفي من الرقبة والكسب
الى ان يصرف الكسب الى الدين او لا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه بان

يباع

يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعي ولا يباع ما بقي في الكسب بالاجماع
وان لم يكن سعة كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض وعند ابي حنيفة اكل بثمنه وللرق اثر في
التنصيف كما دل عليه اشارة قوله تع فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وما روي
عن عمر انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا على الف ينتقص بالرق الى النصف
حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة
قوله ينتقص منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر او زادت
عليها ينقص منها شيء له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة
احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة
بالغة ما بلغت **قوله** لان كمال خطر الانسان بكمال مالكية الخ ان تقول ظاهر هذه التعليل
يقتضي ان ينتقص قيمته عن دية الحر لانتفاء احد مالكيتين وكذا ما قد مناه من ان للرقبة اثر في
التنصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية
النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن
المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم يتوقف فيه مالكية العبد بالكلية حتى
يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها يستدعي ملك الرقبة وهو منتف للعبد
وملك اليد اعني التصرف فيه رق وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان
شيء من قيمته فقدرنا بالعشرة لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمتاعا
قوله عند ابي حنيفة وابو يوسف معه في رواية عنه **قوله** وعند محمد والشافعي وابي يوسف
في رواية اخرى **قوله** اي يصح اقرار المأذون بالسرقة التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر
بل بمقصر لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة المستهلكة بفعله ويجب عليه القطع
بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب
المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارح انما قيد بالمأذون
لقول المص بعده وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة في الغالب
بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة وان اقراره
بسرقة العين القائمة في يده فيصح في حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى ترد على المالك وكذا
في حق القطع ايضا خلافا لزفر فاذا ذكر الشارح قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان
اجلى كما ذكرنا **قوله** يعني اذا كان العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولا ضمان
قوله تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المص بل لا يطابق صنيع الشارح على ما لا يخفى

وكان المناسب ان يقول الخ يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين
علمائنا الثلثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح
ولا يرد المال **قوله** والمرض وهو حالة الخ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات آفة في العقل **قوله** كان المرض من اسباب العجز جواب لما مر **قوله**
كالنكاح بمهر المثل والنفقة واجرة الطبيب **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر فاذا
اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالامانة **قوله** كالهبة
والمحاباة اي البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوي الفا بخمسمائة مثلا او يشتري بالف
ما يساوي خمسمائة لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا
لحصول الشك في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم النسخ والنقض اذ ازال
الشك بالبرء لزم ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا زال بالموت ينتقض
ان احتيج الى نقضه لتحقق علة الحجر في حقه وهو المرض المستعقب للموت **قوله** هذا
المعتق حكمه حكم المدبر قبل الموت فيكون مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
مميت لا باتصاله بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام عدد
في سائر الاحكام وحكم الحر المديون بعد الموت فيسعى للغريم في كل قيمته وللوارث في ثلثيها
اذا لم يكن للميت مال سواه **قوله** اشارة الى جواب نقض اجمالي وهو ان يقال ما ذكرتم من
الدليل على عدم نفاذ العتق **قوله** المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا تخلف الحكم عنه في اعتاق
الرهن لكنه يتخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا **قوله** والجواب ان يقال الخ التسليم
فان قلت فكيف صح الايصاء مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح استحسانا
لقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها
حيث شئتم ولان الانسان لما كان معذورا بامله مقصرا في عمله اعطى الشارع ثلث ماله
تحت تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول امارة منيته فضلا منه ورحمة ومنها
الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء **قوله** لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس كالطهارة على سائر الاحداث
وفي فوات الشرط فوت المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة
فوات شرط وفي القصاص حرج وهو مدفوع بالنص فسقط بوجودهما نفس وجوده **قوله**
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما

الصلوة شرطت لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلوة فقال جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضي ان يصح
الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم صحته معهما بقوله عليه السلام
تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجتمعت الامة على تحريم الصوم على الحائض
وبالجملة هي غير معقول المعنى ولذا قال الامام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحائض لا يدرك
معناه لان الطهارة ليس شرطا فيه فلم يتعد الى القياس اي لم يتعد حكم الاسقاط من صحة الاداء
الى وجوب القضاء يبنى على القياس في حق وجوب القضاء بهما بقول عائشة في الصحيحين لمعاذة
العدوية حين قالت لها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة كان يصيبنا ذلك
فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة مع انه لا حرج في قضائه لان الحيض لا يتصور
ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف
الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات في غاية الحرج بالنسبة
الى قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن اداء واجب على ما هو محسوس
بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب
الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالوجوب
كما في النائم والمسافر على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذي يجب به الاداء وقد سبق
في بحث الوقت **قوله** فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الى آخره لو اورد الشارح
هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن قول المص مع انه لا حرج في قضائه لكان
اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** انه ينافي احكام
الدنيا لا فيه تكليف بيان القسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكاليف لان
التكليف بعده فلا يجب اداؤه ولا يجب اداء الزكوة في التركة عندنا وعند الشافعي يجب
الزكوة في تركة الميت وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف فيه
وهو ان المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمرة الخلاف
تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ منه مقدار الزكوة عنده كالدائن اذا ظفر من مال
المديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن
ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلثة انواع لانه لا
يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة
فائدة القسم الثاني على نوعين **قوله** كالمرهون والمستأجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله** ومغصوب

صاحب الحق هو ذلك العين المناسب لتلك العين يعني المقصود في حقوق العباد
سلامة العين لمالكها ولهذا لو ظفر بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف
العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق الابتلاء **قوله** اي ببقاء ذلك العين العين
مؤنثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين او الحق **قوله** واذا كان الامر
المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلق بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة تقديرا حتى
ينضم اليه اي الى مجرد الذمة مال يتخلف عن الميت او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل فتصير
ذمة المقدرة كالمحققة فيبقى الدين ببقائها **قوله** اي الى الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة
اليه لان الضمير راجع الى المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح رح ارجع الضمير
الى الذمة على تاويل المذكور كما فعله الشارح بقرينة الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه
اذا كان في الكلام ما يصلح مرجعا للضمير من غير تاويل فهو اولى مما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا النقض
على التعليل المذكور الخ اي نقض اجمالي وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجود
مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيها فلا يكون
صحيحا وهو قياس استثنائي فيه الشرطية المتصلة والنتيجة نقيض المقدم لاستثناء نقيض
التالي وحاصل هذا النقض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس
غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه
فلا يكون صحيحا **قوله** لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتاج
الى ضم مالية رقبته اليها ليقوى على احتمال الدين قلت انما ضم ذلك ليتمكن الغرماء من الاستيفاء
الدين من مالية التي هي حق المولى نظرا لهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين هنا قسم
آخر الخ هذا القسم ذكره المص في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخة الشارح التي شرح عليها
حيث لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلة الا ان يوصي فيصح في الثلث يعني ما شرع صلة كنفقة
المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان الشرع
اطلق له التصرف في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف يصح الوصية بنفقة والوصية للوارث
لا يجوز قلت المراد الايصاء بهم بغير وارث كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن **قوله** ولقائل
ان يقول الخ الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون
تكرارا خاليا عن الفائدة على ان الحيثية التي ذكرها هنا ليست هي الفائدة التي ذكرها هناك
فلا يكون تكرارا اصلا فافهم وان كان حقا له هذا هو النوع الثالث من الثاني اي ان كان

الامر

الامر المشروع حقا للانسان ثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما يقضي به الحاجة لان
من اجل التي لا ينقضي الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة
فيبقى لاجله ما ينقضي به حاجته **قوله** قدم جهازه وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يواري في
لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم
على قضاء دينه ولقائل ان يقول حال حياته ذمته باقية صحيحة والدين باقية متعلق بها بخلاف
الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا قال الش في الى تقديم الدين
نظرا الى هذه الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالمرهون والمستاجر
والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله**
وديونه يعني الا فضل شي بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه
واجب وهي صلة وبه يجال بين العبد وربه لانها كما نطقت به النصوص فكان الافضل في تقديم حقه ص
قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل من كلفة وقته وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه
في غير توقف على اجازة الورثة لقوله تع من بعد وصية يوصي بها او دين فانه تع ابقى له
من ماله ما يتدارك به ما فرط وهو امر في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة
نظرا الى ما يتعلق بالجميع اي ثبتت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان
النفع في الكل راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولاء فكان اولى او يتصل به نسبا وسببا
كزوج وهو ابن عم **قوله** اي ولاجل ان الميت لا ينافي الحاجة لكان الانسب اي لاجل ان الميت
يبقى له من تركته ان ينال ما يقضي به حاجته **قوله** بقيت الكتابة بعد موت المكاتب وبقاء
المملوكية الى وقت اداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكية به الا بطريق ممتنع لثبوت تقتضيه
لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
من الضرورة الداعية اليه ولقائل ان يقول ان حرية المكاتب الى الميت لا بد من ان تستند
الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت
ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل
الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم
بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بعتقه في آخر جزء من اجزاء حياته فقد استندت
المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت
فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة بجز هذه الاداء وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق شرط لذلك فيثبت ضمنا وان

لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عنده اداء
البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله تغسل
امرأة زوجها اذا مات وهي في العدة وان كانت محرمة او صابئة الا ان يكون معتدة في
نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في
عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته عليه والا ان كانت اختارت اقامة
كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدري الاول منهما او كان فان قال لنسائه احدكن طالق ومات
قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب من الاسباب كردتها
او تمكينها ابنه او طلاقها ثم لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته
فاسلمت قبل غسل له تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم او لم
تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في
المبسوط وذكر الصاغاني وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان
تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرحها
في هذه ومسئلة المجوسية لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة
فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باشره ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر
لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انها حقوق الوصلة الشرعية
بخلاف عدة الزوجة قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة الخ فان قيل الموت ابقى للمالكية من
المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف
لها فاذا لم تبق المملوكية لا تبقى المالكية بالطريق الاولى قلنا الملك في المملوك انما شرع لقضاء
حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت
لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت
لانقلب الموضوع وصارت حقا له قوله وقد وقعت الجناية على اولياء الميت جواب
مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج وحقا له والمتلف نفسه وانتفاعها بالجناية اكثر
من انتفاع غيره فاجاب بان الجناية قد وقعت على جميع اولياء الميت وورثته لكونه
مندوبا اليه وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه او عفى عن الجناية صح ذلك منه ويسقط
به القصاص ولا يضمن لبقية الورثة شيئا قوله ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سؤال
بان يقال قد قلتم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال
وجوده راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا يؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذ كما ان صغير

في

في الورثة لاحتمال العفو المندوب اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد
البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير بالاحتمال قوله ولان القصاص ما
موروث لما قلنا من ان السبب ينعقد في حق المجروح اولا انعقادا يقوم به مقام حقيقته
وسبب ولهذا صح عفوه وما هذا سبيله انما يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة قوله
وهو معنى نفاذ العلم الخ الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو
وجودي فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب
لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في ازالته ومركب وحد بانه اعتقاد
جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان
صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم قوله او لانه لما كان قادرا الخ جعل الشارح هذا
جواب آخر عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله من المكتسبة
دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة لانه لما كان قادرا الخ لكان انسب ثم لا يخفى
ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جبليا اما المركب فلا يحتاج
فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبيا فتامل تفهم قوله كجهل من انكر خبر الآحاد الخ هذا غير
مناسب لكلام المتن بل كان المناسب ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حياة عالم
بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الخ الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلة للزوال
وبذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الآخرة قوله مثل جهل المعتزلة الخ كجهل المعتزلة بعذاب
القبر وقولهم السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من النار
والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء بنفي الحشر الثاني
ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين عن
طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة الطبعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل المركب
قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ما دل بالقرآن اي
يصرف عن ظاهره لتغيير معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر
ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة قوله
لقوله ولا تأكلوا الخ اعلم ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق
يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم
يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما

اهل لغير الله به وايضا القسمة لا تنافي الشركة كما في قوله تعالى ولا الضالين فتقولوا قوله
الثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من مطلق الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون
الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح
دليلا للاجتهاد ومن ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول
وليان فيعفوا احدهما عن القتل ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص عن القاتل
بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية اقتصاص
احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولي القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في
موضع الاجتهاد لان من اهل الذمة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء
حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص الجهل في موضع
الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا المذكور قبل القتل او لم يعلم بان العفو يسقط به
لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار
امر خفي وهو عدم تجزي القصاص وهو موضع الاشتباه فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث
الشبهة قوله يصلح عذرا اي اذا وقع الاجتهاد في شيء من الدم الى النظر وقال ابن حزيمة
هذا الحديث وشبهة اذا وقع موقع الشبهة قوله على ظن انها فطرته اي من غير استفتا
ولا بلوغ حديث قوله فان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصائم لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه
البخاري وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثامنة فيكون
ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم الى انه ليس بمنسوخ وان
هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان صائما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلده
واولوه بان المراد تعرضا للفطر الى الحاجم فلانه لا يامن من وصول من الدم الى جوفه عند المص
واما المحجوم فلانه لا يامن ضعف قوته بخروج الدم فيؤدي الى الفطر وقال ابن حزيمة وشمل الائمة
هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان وفيه نظر لان الغيبة لا تفطر عند الجمهور
ومذهب عائشة والاوزاعي انها تفطر وكذا عند علي وعطاء واحمد حنبل واسحاق وابو ثور
وابن حزيمة وابن منذر وابو الوليد وابن حبان رح قوله ولكن قال الاسلام ان الصائم
لو احتجم فظن انه يفطر ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخه
او تاويله وجبت عليه الكفارة لانه ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها بعد

على

على فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في
الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العامي وان احتملت
الخطاء والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا لم يعرف نسخه وقال
ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث
ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون معروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر
فلا يكون معذورا في الترك الواجب فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على
فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد
الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة قوله فينبغي
ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا
من ان يستفتي فقيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علو شان الاوزاعي وان كان قوله
في ذلك مخالف للقياس لما في حديث الحجامة من امكان قياس الخارج المنتفع به في
... والصوم على الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة فانه خال عما يتوهم اجراء القياس
فيه ويمكن حمل كلام المص رح ليتفق فيه المخالفة بين كلامه وكلا مهما فتامل قوله فصار شبهة
في سقوط الحد الشبهة تسمى اشتباها وهي اعني الشبهة في الفعل بان يظن ما ليس بدليل
الحل دليلا بظن الحل فيسقط الحد الشبهة خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب
العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد
الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط
الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام
انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لشبهة الفعل
ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها النسب ولا يجب بها عدة قوله من اسلم
ولم يهاجر الينا وكذا اذا انزل خطاب ولم ينتشر احد في ديارنا كما في قصة اهل قباء وهذا
النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا
من الجهل حتى لا يجب عليه في المسئلة قضاء ما فاته من العبادات بعد الاقامة في دار الاسلام
بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة
بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه ظانا
بقبوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء عنه بعد

تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنايم اذا انتبه بعد مضي وقت
الصلوة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا
وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن
يكون لها الفسخ ولا يوجد له رواية قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل المولى بل يكون موقوفا
على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور قوله حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر نفذ
تصرفهما عليهما بثبوت العزل والحجر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر
على وجه السفه والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
بشرط عدم الاسكار قوله يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة
الاغماء في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء
والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض خلافا لما روي عن ابي حنيفة وسفيان الثوري
من انه لا يمنع صحة الطلاق ممن تقدم على استعمال المبيح ونحوه قوله عطف على قوله في
الطلاق ووقع في بعض النسخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلى الاول يكون الردة منصوبة
على الاستثناء من عباراته وعلى الثاني يكون مجرورة بالعطف على مدخول في قوله يعني ان
تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام
ولكون الاصل هو الاعتقاد وكالمكره وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي
حتى تبين منه امرأته وجوابه ما مر قوله والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر
والسرقة الصغرى والكبرى وفيه ما مر من الوجهين فاقيم السكر مقام الرجوع اقامة للدليل
مقام المدلول فانه يندرئ بالشبهات قوله لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى لان سكره
لا يستقيم شبهة دارئة للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف قوله
لانه لو اقر بالقذف والقصاص يواخذ به لان السكر لا يمنع صحة الاقرار بالحدود والغير الخالصة
لله تعالى لان صحيح الرجوع لا يبطلها فما بالك لغير الصحيح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق
ائمتنا الثلاث ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان النهاية
انما يعتبر فيما يندرئ بالشبهات قوله ان علمها في هذا التعريف تطويل اذ الاحصر منه
ان يقال هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به
معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى ويكون واسطة كالغلط والكناية على
رأي واللفظ قبل الاستعمال قوله وخلافه عطف على تطويل قوله لان تلفظ الهازل انما
هو عن رضى واختيار صحيح حتى لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين

وهو

وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لا بما هزل به بخلاف المكره اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر
حتى لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد قوله من حيث
ان خيار الشرط يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع لان قوله بعت واشتريت
يوجد برضاء العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضا به فكذا في الهزل قوله
ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة وانما جمع بين الرضا والاختيار لان
الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في المكره فان المكره على شيء يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه قوله بخلاف خيار الشرط فان
ذكره في العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه قوله
والتلجية ان يلجيك الى التلجية ان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في
الحقيقة كان ذلك بعينه تعاطي الحقيقة فيحتجه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه
يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان على المواضعة بعد زوال ما تواضعا
لاجله قوله لعدم الملك لعدم الرضى لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك
لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى
بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى
بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار
لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا المتضمن التواضع والهزل ابدا بان يقول
احد المتعاقدين للآخر اشتريته منك بهذا على اني بالخيار ابدا او يوجب الآخر البيع على ذلك
فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد
جاز وان نقضه احدهما بدون رضى الآخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو شان خيار
الشرط غير ان ابا حنيفة رح جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلث واطلقاها بناء على ما
عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول لم لا يقال انه موقوف
وما الفرق بين الموقوف والفاسد فانه غير مستقر والجواب ان لهما طريقان للتصحيح
في التعبير بها قيل والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف
اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف وفيه تأويل فانا نراهم قد رتبوا
الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك قوله عنده اي عند ابي حنيفة
في الصورتين حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي
هو بها باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبني على ما مر من ان الظاهر

عنده هو البناء على محمد وعندهما هو البناء على المواضعة وقد مرّ الوجه من الجانبين قوله
اى عند ابى حنيفة فى اصح الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى وهى قولهما الثمن الف
قوله فالبيع جائز بالدنانير اتفاقا قوله والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا الهزل
بما سمياه فى العقد وهو الدنانير فانهما ليسا بثمن فى نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو
وبدراهم لم يذكراه فى العقد وذكر البدلين شرط فى صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع
لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد فى اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن
بجعل البيع منعقدا بما سمياه من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه
من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا بجائة دنانير ثم
تبايعا بالف درهم كان الثانى مبطلا للاول فههنا ايضا صونا لتصرف العاقل عن اللغو
وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم
ذكرها فى العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمنا قوله بان
تزوج امرأة بالف بان يقول الرجل للمرأة انى اريد ان اتزوجك بالف تزوجا ظاهرا لا يحرّ لازم
وتوافقه المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا قوله ان الشرط الفاسد
يؤثر فى البيع فيوجب فساده والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا لما مر فلم يعلم بها تصحيحا
للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط الفاسدة فالعمل بها لا تفسده قوله اذ المال تابع
للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة
فى ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا قوله لا بما هزل به اذ ليس معه تبدل اعتقاد
لكن الهازل عن رضى واختيار يعين فى حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين فان قلت
قد نهى النبى عليه السلام عن تكفير اهل القبلة قلت النبى عم تكفيرهم لاعتقادهم ان ما ذهبوا
اليه هو الدين الحق وتمسكهم فى ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويله على
وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك فى ذلك
بشبهة فلم يكن جعله منهم سعيا والمراد بقوله عليه الصلوة والسلام من صلى صلوتنا
الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال
انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب
القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع
فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا او لو هزل الكافر وتبرأ عن دينه حكمنا بايمانه فى حق احكام الدنيا باجراء الا
على سبيل الرضى وهو الركن الاصلى فى احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما فى الجنان

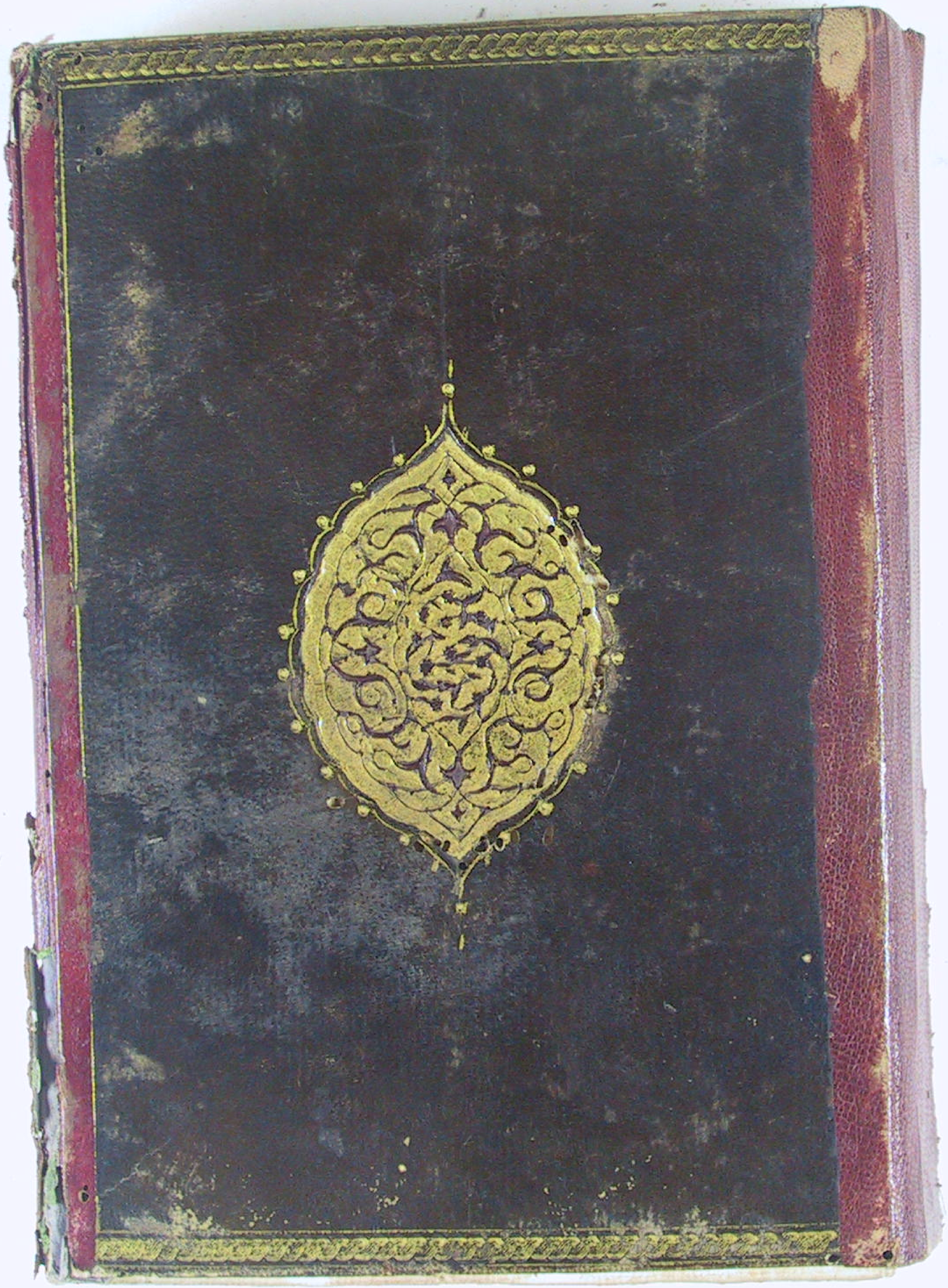
فيجب

فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه
بالاقرار فصار الهزل فى ذلك كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان
كلا منهما لا يحتمل التراخى ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتامل وجه التامل
انه قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القران وكالمشبهة مشكل
وهو فى اللغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفى اصطلاح
الفقهاء عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل فى ماله على خلاف موجب الشرع ومن
وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا فى ماله ومن وجه لانا
لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة
الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك فى الحقيقة الا انه خلاف
المتعارف عند الفقهاء فى السفه الذى يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب
الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعتبر شرعا
فلا يتناول عندهم جميع المعاصى وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع قوله هذا معطوف
على محذوف الخ فان قلت هنا وصلة والمعروف فيها انه يؤتى بها فى مقام الترقى
والمبالغة يقال هذا الشئ حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت متمما
تمام التعريف قالوا واو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استئنافية فلا بد من معطوف ولم
يتقدم ما يصلح للعطف عليه فنبه الشارح انه مقدر قوله وفى هذا القول اشارة الى المصطلح
يعنى قول المص بعد تمام التعريف وهو السفه والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح
وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيه بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام
قوله وذلك اى المذكور من السفه لا يوجب خللا ونقصانا فى الاهلية التى يتعلق بها الخطاب
لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفيه يكابر بعلمه مقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا للوجوب
حقوق الله تعالى فى الدارين واذا لم يخرج عن ذلك بقى اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى
واذا كان السفيه اهلا للوجوب حقيقة ثبت ان السفيه لا يخرج شيئا من احكام الشرع الواجبة
له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله ويمنع عنه ماله فى اول
ما بلغ بالنص بخلاف القياس كانه جواب عما يقال اذا قلتم ان السفه لا يمنع شيئا من احكام
الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابى حنيفة فكيف قال ابو حنيفة رح بان السفيه يمنع عنه ماله
اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له وذلك يدل على ان السفه سبب للنظر
واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه فى جميع تصرفاته لئلا يتلف فاجاب بان منع عن السفه

ماله في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما وقع ضمير
الاولياء موقع ضمير المولى عليهم لا علاقة منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما
ينتفع بها من هي له ومنها انهم يقيمون عليها بما يمونها لليتامى ومنها انها صارت بحفظهم
كانها املاكهم الى غير ذلك من العلاقات **قوله** والسفر هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي
الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة العمران من الجانب الذي يخرج منه على
قصد السفر **قوله** بحيث لم يبق الاحتمال مشروعا خلافا للشافعي حتى اثم مع ترك العقود الاول
بطل الغرض عنده خلافا للشافعي ومن وافقه على ما عرف في بحث الرخصة **قوله** قيل جواب لما
وهو بيان لحكم المكلف في ذلك على سبيل الافتاء على سبيل التمريض ولا على انه قول البعض
وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم وعلى تقدير
حصول ذلك بتحققه يمكن دفعه بالامتناع عن السفر **قوله** في الصورتين المذكورتين بعدها امسك
ومسافرا وبعد ما امسك وهو مقيم ثم سافر **قوله** فلا تجب الكفارة لما قلنا وعن الشافعي انها
تجب عليه اعتبارا لآخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول عن الشبهة وعدم خلو الآخر عنها **قوله**
لان المرض امر سماوي كالحيض فتبين به ان الصوم لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم والسفر
اختياري يجب عليه الصوم مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر في ذلك على وجه القهر كان يكرهه
السلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة كذا نقله
قاضيخان رح تحقيقا للرخصة في حق الجميع وان كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام
العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر ويتحقق بمضي مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه
ولا كمال للرفاهية بدون ذلك ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات مقصود الرخصة
في حق من لم يكن مقصوده الا سيرة ثلاثة وفواته مستلزم لفواتها في حق بعض من هي له فلا يكون
حاجة مع فرض كونها حاجة هذا خلف **قوله** ولم يجعل عذرا في حقوق العباد لان الواجب فيها
ضمان المحل لا جزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة
مالا انبع وجب ضمان واحد **قوله** وافطار الصائم بالاكراه الخ حاصله انه يقول المثال المورود
للاباحة اما داخل في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر وانما يأثم بالترك
لا لانه ليس بمباح بل لانه بدل بنفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا مناف لها وفيه شيء
لما عرفت من تفسير الاباحة والحق ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا لها فان قلت
فما مثالها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد متلف على شرب خمر او اكل
لحم خنزير فانه يباح له التناول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب على ذلك **قوله** فان هذه

التصرفات

التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل ولقائل
ان يقول اختيار السبب والرضاء به حاصل في الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لا رضى
فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه
لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان في كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضاء بكل
منهما الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو
المعتبر في اعلية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا يصح الاقارير كلها بخلاف
اقارير السكران فانها تصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ
بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر بتبديل الاعتقاد وقد شك فيه
فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل
والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره فيه شيء فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره
يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل
وما يمكنه الاكل والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه
لا مطلق الفعل وهو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود
لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله **قوله** واما في نسبته الى المكره العبارة ان يقول اما في النسبة
الى نفس الاكل ح واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غير
ل وحرمة اطراف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال
الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص
له في اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في
حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص في
الفعل حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير
هذا اذا كان الاكراه كاملا والا لا يحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه
اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا اقتصر اورث شبهة كوطي الجارية المشتركة حيث تكون
شبهة في درء الحد والحمد لله وحده تمت الحاشية المباركة على شرح المنار
تأليف سيدنا ومولانا الشيخ العالم العلامة المحقق المدقق شرف الدين
ابي زكريا يحيى الرهاوي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي ووعده
الوفي ونفع بعلومه المسلمين آمين بحمد الله

وعونه وحسن توفيقه قد وقع الفراغ من تحرير هذه
النسخة الشريفة في شهر ذي الحجة سنة
احدى وثمانين والف من الهجرة النبوية
على يد اقل العباد و اضعف البرية
فيض الله بن محمد الشهير
بآخوند عفي عنهما بمدينة
قسطنطنية
صينت عن
الآفات
والبلية
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله تعالى ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم عفي عنه
وكفى عبده ١٢٧٥